


TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA



J H C Blessing 7-4-09.

J. Kaurier

Jacob Bøhme.

Theosophiske Studier

af

H. Martensen.



Kjøbenhavn.

Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søn).

Thieles Bogtrykkeri.

1881.

J. Baurier

Jacob Böhme.

Theosophiske Studier

af

H. Martensen.



Kjøbenhavn.
Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søn).
Thieles Bogtrykkeri.
1881.

Forord.

Da jeg i min Ungdom fordybede mig i Middelalderens Mystik, og snart i Klosterhallen, snart under Kirkens Hvælvinger med stor Opmærksomhed og som en Søgende lyttede til Mester Eckarts og Taulers Prædiken, maatte jeg ogsaa med en vis Nødvendighed fra Mystiken føres til Theosophien, dermed til Jacob Bøhme. Det første Indtryk var ikke tiltrækkende. Vel var det Reformationstidens Lys, som her skinnede i sine store og universelle Virkninger. Men dette Lys maatte bryde sine Straaler i en Skomagerstues Snæverhed og Dunkelhed, hvor der var saa Meget, der hindrede Belysningen. Form og Fremstilling hos Bøhme forekom mig aldeles utaalelig og ikke til at indlade sig med. Dog maatte jeg ved et længere Ophold hos ham og en grundigere Agtpaagivenhed overbevise mig om, at der i hans Foredrag forekom meget tiltrækkende Partier, ja, Partier af en henrivende Skjønhed forenet med en overraskende Dybde, med frugtbare Lyn og nye Lys. Jeg læste flere af hans Hovedværker, og uagtet de haarde Nødder, som her vare at knække, syntes det mig dog ikke ganske umuligt, at et fortsat Studium vilde kunne komme til at ende med, at jeg i ungdommelig Kjærlighed forsøgte mig i et Arbeide, der havde ham til Gjenstand. Heraf blev dog Intet, og for mig vilde det sikkert ogsaa have været ubetimeligt. Andre Arbeider stillede deres Krav til mig, det umiddelbare Forhold til

Bøhme traadte tilbage, om jeg end paa hele min Bane er vedbleven at staae i Forhold til hans Ideer gjennem nyere Philosophie og Theologie. Først nu, saa at sige i den ellevte Time, da den hele Vandring nærmer sig sin Ende og snart maa være afsluttet, finder jeg mig atter i umiddelbart Forhold til ham og hans Skrifter. Et i Philosophien meget omtvistet Punct hos Bøhme, der længe har sysselsat mig, maatte hos mig vække Trangen til, ved en Tilbagegang til Kilderne her at forskaffe mig en fastere og selvstændigere Overbeviisning. Jeg overtog mig da at gjennemgaae hans samtlige Skrifter, hvad heller ikke er uoverkommeligt, da de kun udgjøre 7 Bind i Schieblers Udgave. Under Arbeidet førtes jeg til at meddele min Opfattelse af Jacob Bøhme i det Hele.

Jeg har benævnet dette Skrift som Studier, for derved at tilkjendegive, at det nærmest er affattet til min egen Belæring, og at det ikke fremtræder med Fordringen af det Færdige og Afsluttede; som theosophiske Studier for at betegne, at min Hovedinteresse ikke har været Bøhme som et blot historisk Phænomen, men selve de Problemer, til hvis Løsning han har givet det mærkværdige, verdensberømte Bidrag, og hvilke han saa mægtigt sætter i Bevægelse. Hvor stor Interesse jeg end har for Bøhme som den høitoplyste Lægmand, det store Vidunder i Aandens Verden, den uforklarede psychologiske Gaade, den fromme Sjæl, der med al sin høie Erkjendelse dog kun vil gjøre Fremskridt i en alvorlig Christendom, i Tilegnelsen af „den ædle Perle og den huldsalige Lilie“: langt mere end den blot historiske Erindring interesserer mig selve den store Sag, for hvilken han levede, og som til enhver Tid er nærværende og vil give sig Skikkelse i Aander, der kunne og ville oplade sig for den; interessere mig de Kilder, af hvilke han øste, og som endnu rinde for os, naar vi agte derpaa, for selv at komme til en dybere Erkjendelse af de guddommelige Ting og større Alvor i vor Christendom. Det vil derfor neppe findes utilstedeligt, at jeg i disse Studier paa flere Steder har udviklet min egen Anskuelse, min egen Overbeviisning om, hvad her er Sandhed.

Fremstillingen af J. Böhme har den Vanskelighed, at man ikke kan fremstille ham efter blotte Citater, hvorved Intet vindes for Forstaaelsen, men at man nødes til at reproducere ham med en vis Frihed. Her ligger da den Indvending ganske nær, om dette dog ikke er saare betænkeligt, og om man ikke maa befrygte, at Fremstilleren indlægger noget af sit Eget, giver det Hele en Tilsætning af sin egen Subjectivitet; at man istedenfor Udlægning her kun faaer Indlægning, hvad f. Ex. ofte er sagt om de uendelige Commentarer til Faustdigtningen og Dantes »Divina comedia«. Noget Sandt er der tilvisse i denne Bemærkning, og dog er herved Intet at gjøre. Ingen kan opfatte en aandelig Gjenstand uden gjennem sin egen Bevidstheds Medium, der saa at sige er det Speil, hvori han nødes til at see og opfatte Alt, hvad der viser sig for ham; hvormed jo ingenlunde skal være sagt, at alle Speile ere lige gode. Men for den, der ikke har Tillid til en given Fremstilling, og som frygter for at gaae Glip af, hvad han kalder den rene Objectivitet, gives der intet andet Raad, end at han selv gaaer til Kilderne og da reproducerer paa egen Haand. Thi at han vil nødes til at reproducere, naar han overhovedet vil kunne forstaae det Læste, end sige naar han vil forklare det for Andre, derfor troe vi at kunne indestaae.

Og herved overgiver jeg dette Skrift til den Kreds af velvillige, for disse Undersøgelser stemte Læsere, det maatte kunne finde. Jeg tilføier en Henviisning til Apostelens Ord 1 Thess. 5, 21: Prøver Alt, beholder det Gode.

Indhold.

Om Jacob Bøhme, hans Levnet og Lære.

Jacob Bøhme var, som bekjendt, en Skomager. Men hvad mere er, han var tillige en Theosoph, ja den største og berømteste af alle Theosopher i Verden og har faaet Tilnavnet: philosophus teutonicus. Hvad Theosophie vil sige, skal i det Følgende søges besvaret. Her bemærke vi kun foreløbigt, at Theosophie betyder Viisdom i Gud, i Guds Aand (ikke i Verdens Aand), en skuende Erkjendelse baade af de guddommelige og de naturlige Hemmeligheder, paa Grundlag af Guds Aabenbaring i den hellige Skrift og i Naturens Bog. Jacob Bøhme, der beflittede sig paa en saadan Viisdom, har ikke blot medens han levede, men ogsaa efter sin Død maattet vandre gjennem Ære og Vanære, godt Rygte og ondt Rygte. Mange have betragtet ham som en Sværmer og henregnet hans Lære til de menneskelige Daarskabers Historie. Paa flere Bibliotheker findes hans Skrifter under Rubriken: fanatici. Andre have opløftet ham til Skyerne og hos ham meent at finde alle Erkjendelsens Skatte og alle Gaader løste. Atter Andre, der erkjende og beundre hans Storhed, formene dog, at der ved hans Tale om de guddommelige Hemmeligheder paa flere Steder maa sættes et Spørgsmaalstegn og et Correctiv, og at hans ædle Perle og ægte Guld maae renses fra

de vedhængende Skaller og Slakker. Men altid bliver han et af de mærkværdigste Phænomener i den menneskelige Aands Historie. En simpel Mand af Folket, uden Lærdom og videnskabelig Skoledannelse, som med eenfoldig christelig Tro og Fromhed forenede den dybeste philosophiske Speculation, der bæres og omspændes af en gigantisk Phantasie; hvis Værker vistnok kunne kaldes formløse og chaotiske, men hvor man dog, naar man gjennemvandrer disse Labyrinther, idelig faaer det uimodstaaelige Indtryk, at der igjennem disse Labyrinther rinder en Strøm, hvis Udspring er fra de evige Bjerge; hvor man i Dunkelheden og Mørket overraskes af Lyn, der snart glæde, snart forfærde ved de Blik, de lade os gjøre i Tid og Evighed, i guddommelige, menneskelige og dæmoniske Dybder. Blandt Menneskeslægtens store Aander indtager Bøhme vistnok en eensom og afsides Stilling. Han er ligesom udelukket fra det fornemme Selskab og omhyllet af en vis Ringeagt paa Grund af den manglende Skoledannelse. Dog vilde man feile, dersom man vilde mene, at han i ingen Betydning har grebet ind i Aandsudviklingen. I hans Levetid søgte han at kalde Statskirkens Geistlighed, der var indkommen paa tørre Veie, tilbage til en dybere og levende Erkjendelse af Troens Lærdomme, idet han tillige søgte at virke for en sand, praktisk Christendom, der ikke blot bliver staaende i „Bogstavens Væsen", hvorved han hænger sammen med den ædlere Pietisme. Hvor forgjæves dette end i mange Henseender var, og hvormeget end i den efterfølgende Tid Theologerne have søgt at udestænge ham, saa fremviser dog ikke blot det 18de, men ikke mindst dette vort 19de Aarhundrede theologiske Arbeider, der middelbart eller umiddelbart vidne om, at deres Forfattere ikke have fundet det at være under deres Værdighed at lære af den uvidenskabelige, men høitoplyste Lægmand.

Ogsaa Philosophien, forsaavidt som den har indladt sig paa Livets Realiteter — hvorved vi ikke blot tænke paa de sandselige og haandgribelige, men paa de oversandselige Realiteter, hvilke denne Videnskab stundom, og ikke mindst i de nærværende Dage, ignorerer eller betragter som ikke-existerende — „jeg seer dem ikke, altsaa ere de ikke til" —, ogsaa Philosophien viser Indvirkningerne af denne „vældige Aand", som Hegel kalder ham. Særligt nævne vi Schelling og Franz Baader, hvor forskjellige disse Tænkere end ere indbyrdes og i deres Forhold til Bøhme. Ogsaa kan nævnes den mærkværdige franske Forfatter St. Martin, der selv er Theosoph og en Discipel af Bøhme.

Om Bøhmes Lære end i hans Levetid og i den nærmeste Tid efter hans Død fandt en ikke ringe Anklang, ogsaa udenfor Tydskland, f. Ex. i England, hvor den ulykkelige Carl I. i høi Grad interesserede sig for den, er den dog aldrig bleven Grundlaget for en religiøs Sect. Selv holdt han sig til vor lutherske Kirke, i hvis Skjød han ogsaa er hensovet. Men uden at være Sektstifter eller Partimand, hvilket var ham i Hjertet imod, har han ofte om sig forsamlet en stille Menighed, der har glædet sig ved de Lys, han tændte i de guddommelige Hemmeligheder, og opbygget sig ved hans Tale om Saliggjørelsens Vei og om en alvorlig Christendoms Øvelse. Og det vil ikke kunne negtes, at der ere faa Mennesker, hvis Liv og Tænkning paa en saa prægnant Maade udtrykker, hvad Apostelen siger, at i Gud leve, røres og ere vi; at hvad enten vi betragte ham fra Charakterens eller fra Aandens Side, saa passer paa ham, hvad Angelus Silesius har sagt i de bekjendte Linier:

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn' am Firmament,
Der Salamander muß im Feur' erhalten werden,
Und Gottes Herz ist Jacob Böhmens Element.

Det er Dette der har udøvet og fremdeles vil udøve en stille Tiltrækning baade paa speculative Aander og religiøse Gemytter; skjøndt der vistnok maa siges, at kun de ville føle sig særligt tiltrukne, der paa eengang ere religiøst og speculativt organiserede.

Om Bøhmes Levnet ville vi nu meddele de sædvanlige Notitser efter Frankenbergs Biographie, der for en stor Deel indeholder Meddelelser af Bøhmes egen Mund. Enkelte Puncter ere tilføiede af Bøhmes Skrifter. Skjøndt disse Notitser høre til det mere Bekjendte, bør de her dog ikke savnes.

Jacob Bøhme er født 1575 i Alt-Seidenberg, en Landsby i Nærheden af Gørlitz. Hans Forældre vare fattige Bønder, der kun kunde lade ham faae den sædvanlige Religionsunderviisning i Skolen, tilligemed nogen Underviisning i Læsning og Skrivning. Tidligt maatte han med andre Drenge vogte Qvæget paa Marken. Han var et stille, indadvendt Barn, i hvis Væsen der var noget Drømmende, som hos digteriske Naturer. Ja allerede tidligt yttrede sig hos ham noget Visionairt, indre Syner, der for ham antoge Udvorteshedens og Virkelighedens Præg. Saaledes besteg han engang som Hyrdedreng Toppen af et Bjerg, „Landescrone", og her saae han en hvælvet Indgang af fire røde Stene, der førte ind i en Hule. Da han havde arbeidet sig igjennem det disse Stene omgivende Buskads, saae han i Dybet af Hulen et Kar, der var fyldt med Penge. Han blev greben af en indre Gru som for noget Dæmonisk og løb bort i Angst. Sidenefter vendte han med de andre Hyrdedrenge ofte tilbage til Stedet. Men Indgangen og Hulen vare forsvundne.

Da han ikke var skikket til det landlige Arbeide, blev han sat i Lære hos en Skomager. Ogsaa her skete der ham noget Mærkeligt. Da engang hans Mester og dennes Kone vare ude og han alene hjemme, traadte der en Mand ind i Boutiken og forlangte et Par Sko. Da Jacob ikke meente sig bemyndiget til at afslutte en Handel, forbi hans Mester dertil ikke havde givet ham nogen udtrykkelig Tilladelse, søgte han at rede sig ud af Forlegenheden ved at forlange en høi Priis for Skoene, idet han haabede, at Manden da ikke vilde indlade sig paa at kjøbe. Men denne betalte det Forlangte, og da han var kommen ud paa Gaden, raabte han: Jacob, kom ud! Forundret over, at den Fremmede vidste hans Navn, fulgte han Kaldet, og nu saae den Fremmede paa ham med et venligt alvorligt, dybt, til Sjælen gaaende Blik, tog hans Haand og sagde: Jacob! Du er endnu kun lille; men den Tid skal komme, da Du skal blive stor og et heelt andet Menneske, og Verden skal forundre sig over Dig. Derfor vær from, frygt Gud og hold hans Ord i Ære; isærdeleshed læs gjerne i den hellige Skrift, hvor Du finder Trøst og Belæring; thi Du vil komme til at lide megen Nød, Fattigdom og Forfølgelse. Men vær kun uforsagt og hold ud; thi Du er kjær for Gud og han er Dig naadig. Derpaa trykkede den Fremmede hans Haand og forsvandt. Om alt Dette er at tage som en virkelig Begivenhed eller tildeels som en Vision, lade vi staae hen.

Efter denne Oplevelse blev Jacob end mere eftertænksom og alvorlig og beflittede sig paa rene Sæder og gudelige Betragtninger, hvorhos han ikke kunde tilbageholde et bekjendende og formanende Ord, naar de andre Svende paa Værkstedet førte letfærdig Tale om de hellige Ting. Naturligviis vilde disse ikke høre paa hans Formaninger, og for at gjøre

en Ende paa de herved fremkommende Tvistigheder gav Mesteren ham Afsked, da han ikke vilde have denne „Huusprophet", der bragte Splid og Ufred i Huset. Bøhme maatte da ud i den vide Verden som en vandrende Haandværkssvend. Paa denne sin Vandring erfarede han, at Tiden var opfyldt af theologiske Stridigheder, at den evangeliske Kirke var opfyldt af Partier, der gjensidigt forkjættrede hverandre, og paa ham gjorde Indtrykket af et Babel. Det var ham en dyb Sorg, og han faldt i adskillige Tvivl, mod hvilke han maatte kæmpe ved selv at søge sig den faste Grund i den hellige Skrift, paa hvilken han kunde staae og have en fuld Vished. Ved Siden af Skriftlæsningen øvede han flittigt Bønnen og holdt sig ganske i Besynderlighed til Luc. 11: Skulde den himmelske Fader ikke give dem sin Helligaand, der bede ham derom? hvilket han ofte gjentog paa sin Vandring. Og saa skete det ham, da han paa Vandringen atter var antagen af en Mester, at han midt under sit Haandværksarbeide blev sat i en Tilstand af salig Hvile, en Sabbath i Sjælen, der varede i syv Dage, og i hvilken han i sit Indre ligesom var omgiven af et guddommeligt Lys. Udvortes var Intet at mærke paa ham. Men „hvilken Triumpheren der dengang var i min Aand, kan jeg ikke sige eller beskrive. Jeg kan kun ligne det med de Dødes Opstandelse". Det var en Forudfornemmelse af den Beroligelse, der skulde skjænkes ham i Beskuelsen.

Aar 1594 vendte han tilbage til Görlitz, blev 1599 Mester og ægtede en Borgerdatter, med hvem han levede i et lykkeligt Ægteskab i 30 Aar, og som fødte ham 4 Børn. I Aaret 1600 skete der ham atter noget Mærkeligt. Da han en Dag sad paa sit Værelse, faldt hans Øie paa et blanktskuret Tinfad, der gjenspeilede Sollyset i en saa vidunderlig Glands, at

han kom i en indre Henrykkelse, og det var ham som kunde han nu skue ind i Tingenes Principer og dybeste Grunde. Han troede, at det kun var en Phantasie, og for at slaae denne ud af Tankerne gik han ud af Porten i det Grønne. Men her mærkede han, at han skuede Tingene, selv Græs og Urter ind i Hjertet, og at den virkelige Natur stemmede med, hvad han havde seet i sit Indre. Han talede ikke til Nogen derom, men lovede og takkede Gud i Stilhed. Han vedblev redeligt at passe sit Skomagerhaandværk, antog sig sine huuslige Anliggender og omgikkes med Venlighed Alle.

Ti Aar derefter, 1610, havde han atter en mærkelig indre Oplevelse. Thi nu mærkede han paa eengang, at hvad han tidligere kun havde seet chaotisk, stykkeviis og i enkelte Lynglimt, det saae han nu som et sammenhængende Hele i bestemtere Omrids. Han følte en indre Trængen, en Drift som en Ild til at nedskrive det. Dog var det ingenlunde hans Hensigt, at det skulde udgives; thi til at skrive Bøger for Læseverdenen ansaae han sig selv for altfor eenfoldig og ulærd. Han vilde kun nedskrive det for sig selv, som en „Memorial" til eget Brug. Det skete ham nemlig, at hans Syner stundom forsvandt for ham og han bagefter ikke selv kunde forstaae, hvad han havde tænkt. Herimod søgte han en Støtte ved at skrive sig en Memorial, og han skrev da om Morgenen, forinden Arbeidet i Værkstedet begyndte, og om Aftenen, naar han ikke mere skulde passe sin Læst. Det Værk, som herved fremkom, var hans berømte „Morgenrøde i Opgang" eller, som en Ven betegnede den, Aurora, det er Roden eller Moderen til Philosophien, Astrologien og Theologien af den rette Grund eller Beskrivelse af Naturen. Han var sig ikke selv mægtig, naar han skrev; det var som en „Plaskregn", der gaaer forbi; hvad den træffer det træffer den. Først i senere

Værker fik han, som han selv siger, en større Klarhed og en bedre Stiil.

Endnu forinden dette Værk var fuldendt — efter hans egen Angivelse mangler der endnu 30 Ark — skulde det paadrage ham en stor Forfølgelse. En Adelsmand, Carl v. Endern, der havde religiøs og philosophisk Sands, fik Manuscriptet at see hos Bøhme, laante det paa nogle Dage, og greben af stor Begeistring lod han tage Afskrifter deraf, der bragtes i Circulation. En Afskrift kom ogsaa til Sognepræsten i Görlitz, pastor primarius Gregorius Richter, en Mand, der var fuld af hierarchisk Hovmod, kun havde en udvortes Tilegnelse af Datidens Dogmatik og ikke var istand til at forstaae Bøhmes Aurora. Da han tillige paa Grund af et privat Forhold var fjendtlig stemt mod Bøhme, følte han sig særlig kaldet til at angribe ham. I en Prædiken over de falske Propheter angreb han ham med Navns Nævnelse, paakaldte Øvrighedens Indskriden imod ham, da Gud ellers vilde lade sine Straffedomme udgaae over Staden. Bøhme, der som en stadig Kirkegænger selv var tilstede i Kirken, stillede sig efter Gudstjenestens Slutning udenfor Kirkedøren og spurgte Præsten ydmygt, hvori han da havde feilet, da han gjerne vilde modtage Oplysning. Men Primarius truede med at lade ham arrestere, dersom han ikke strax forføiede sig bort. Dagen derpaa blev Bøhme stevnet for Magistraten, der havde ladet sig imponere af Gr. Richter og befalede ham at forlade Staden, ja ikke engang gav ham Tid til at beskikke sit Huus. Bøhme, der havde den dybeste Ærefrygt for Øvrigheden, svarede: „Ja, kjære Herrer, det skee, naar det ikke kan være anderledes, jeg er tilfreds." Da Øvrigheden imidlertid kom til Besindelse af, at den var gaaet for vidt, kaldte den ham næste Morgen tilbage. Dog maatte han udlevere Manuscriptet

til Morgenrøden, ligesom det ogsaa blev ham forbudt i Fremtiden at skrive Bøger og betydet, at han som Skomager skulde blive ved sin Læst.

Nu indtraadte altsaa en Pause i Bøhmes Forfattervirksomhed. Men ved Forfølgelsen blev hans „Morgenrøde" end mere bekjendt, og flere tænkende Mænd fæstede deres Opmærksomhed paa ham og traadte i personligt Forhold til ham. Han fik lærde og formaaende Venner, især deleshed Chemikere og Læger, ogsaa Adelsmænd, der droge ham til sig, fordi de følte sig hendragne til hans Aand, og understøttede ham med Korn og Penge, da det efterhaanden gik tilbage med Skomagerhaandværket. Blandt de lærde Venner nævne vi især deleshed Directeuren for det chemiske Laboratorium i Dresden, Dr. Walther, der havde gjort mange Reiser i Orienten og engang i tre Maaneder opholdt sig hos Bøhme i hans lille Huus for ret at kunne conferere med ham. Ligeledes Lægen i Gørlitz, Dr. Tobias Kober. Omgangen med disse lærde Venner indvirkede ogsaa dannende paa Bøhme, og han lærte af disse flere latinske Kunstord, hvilke han senere anvendte i sine Skrifter. Han var langt fra at foragte den lærde Dannelse, beklagede meget, at han ikke kjendte de gamle Sprog, og at han ikke var inde i den dialektiske Kunst. Som Erstatning for denne Mangel have hans Venner hos ham beundret den umiddelbare Natursands. Naar Bøhme spadserede med Dr. Kober, der var en Discipel af Paracelsus, kunde han, naar Kober satte ham paa Prøve, af en Plantes Skikkelse og Farve gjætte dens øvrige Egenskaber, og ofte kunde han af et fremmed Ords Klang slutte sig til dets Betydning. Da han engang hørte det græske Ord Idea, blev han som elektriseret og udbrød: Jeg seer en reen og himmelsk Jomfru! Denne rene og himmelske Jomfru spiller en stor Rolle i

Bøhmes Skrifter, hvor den ogsaa nævnes som den himmelske Sophia, den himmelske Viisdom, der gjenspeiler Guds, Verdens og Menneskets Herlighed.

Det var en tung Tid for Bøhme, da han i syv Aar meente at burde holde sig Øvrighedens Befaling efterrettelig: ikke at befatte sig med at skrive Bøger. Ofte faldt han i stor Sørgmodighed, thi det tyktes ham, at hans Samvittighed anklagede ham, fordi han mere adlød Mennesker end Gud; ogsaa tyktes det ham, at det Lys, der var tændt i ham, stod Fare for at slukkes, fordi han ikke vovede at lade det skinne for Menneskene, og ofte tænkte han med Forfærdelse paa Lignelsen om de betroede Talenter og paa den Tjener, som indsvøbte sit Pund i en Svededug. Vedvarende trængte hans Venner ind paa ham, at han ikke maatte sætte sit Lys under Skjæppen, men paa en Lysestage, at det maatte skinne for alle i Huset. Omsider fattede han Mod til at bryde Taus-heden. Han siger selv: Jeg havde besluttet ikke mere at gjøre Noget, men i Lydighed at være stille for Gud og lade Djævelen med hans hele Slæng bruse hen over mig. Men det gik med mig, ligesom naar et Korn bliver saaet i Jorden. Det voxer frem i Storm og Uveir mod al Fornuft. Thi om Vinteren er Alt dødt og Fornuften siger: det er ude. Men det ædle Frø i mig spirede og grønnedes, glemmende alle Storme, og under Forsmædelse og Spot er det blomstret frem som en Lilie.

Fra 1619 til hans Død 1624 forfattede han en Række af Skrifter, der dog ikke af ham selv gaves i Trykken. Blandt de mærkværdigste af disse i reent speculativ Henseende nævne vi: Om de tre Principer. Om Menneskets trefoldige Liv. Om alle Væseners Fødsel og Betegnelse (signatura rerum). Om Naadevalget. Mysterium magnum, der indeholder en

Udlægning af 1ste Mosebog, hvorigjennem han udvikler sine Ideer. „40 Spørgsmaal om Sjælen", hvilke Dr. Walther havde fremsat, og som Bøhme besvarede til hans Tilfredshed; der er vedføiet et Tillæg: Det omvendte (indadvendte) Øie. Det Hele er et Grundrids af en Psychologie (psychologia vera). Fremdeles: om Christi Menneskeblivelse. Andre af hans Skrifter have en overveiende practisk og opbyggelig Charakteer. Saaledes: Veien til Christum, der omfatter flere opbyggelige Afhandlinger. Ligeledes: Samtale mellem en oplyst og en uoplyst Sjæl. Ogsaa nævne vi hans polemiske Skrifter, mod Balthasar Tilken, en schlesisk Adelsmand, hos hvem han bekæmper den falske Prædestinationslære; og to Betænkninger mod Esaias Stiefel og Ezechiel Meth, Borgere i Langensalza, der vare henfaldne til en naturalistisk og sværmersk Pantheisme og roste sig af en falsk Eenhed med Gud og Christus; og et Skrift mod Gregorius Richter, der nedenfor skal omtales. Endelig nævne vi hans theosophiske Sendebreve, der handle om Anledningen til hans Skrifter og hans personlige Forhold. Forøvrigt henvise vi til Udgaven af hans samlede Værker ved Schiebler, 7 Bind, 1831. Litteraturhistoriske Notitser til de enkelte Skrifter findes hos Fechner: Jacob Bøhme, sein Leben und seine Schriften. Preisschrift. 1857.

Endnu før sin Død skulde Bøhme forsøges i en ny Prøvelse. Hans Bog: Veien til Christum, var ved hans Venners Omsorg bleven trykt, og det Bifald, som den fandt i vide Kredse, æggede atter hans uforsonlige Modstander Gregorius Richter. Ikke blot angreb denne ham paany fra Prædikestolen, men udgav ogsaa et Smædeskrift imod ham, der er fuldt af Skjældsord og Forbandelser. Det hedder deri blandt andet: Saamange Linier der ere i Skomagerens Bøger, saamange Gudsbespottelser ere deri; de lugte af

Skomagerbeeg og af den afskyelige Skosværte. Denne utaalelige Stank være langt fra os. Arii Gift har ikke været saa fordærvelig, som denne Skomagergift o. s. v. Men denne Gang forholdt Bøhme sig ikke passiv, men indgav et skriftligt Forsvar til Magistraten mod de fremsatte Beskyldninger og forfattede et særeget polemisk Skrift mod Gr. Richter, hvori han Punct for Punct gjendriver hans Smædeskrift og, som Hamberger udtrykker sig derom, gjør det med et Alvor, der indgyder hellig Forfærdelse, og tillige med den inderligste Mildhed og Kjærlighed, der fremvælder af Gemyttets Dybder. Magistraten, der atter lod sig imponere af Gr. Richter, modtog ikke Bøhmes Forsvar, men tilkjendegav ham, at han udsatte sig for af Keiseren at blive betragtet som en Kjætter, og at det for ham selv, for Landet, Staden og Magistraten vilde være det Gavnligste, dersom han frivilligt udvandrede.

Bøhme blev endnu et Par Maaneder i Gørlitz, hvorefter han reiste til Dresden, til det kurfyrstelige Hof, hvor man allerede i længere Tid havde været opmærksom paa ham, og hvortil han havde en Indbydelse. Her kom det til et Colloqvium mellem Bøhme og flere ansete Theologer, blandt hvilke den store Dogmatiker Joh. Gerhard. Han vakte Alles Beundring. Dr. Gerhard sagde: „Jeg vilde ikke tage den ganske Verden og hjælpe til at fordømme denne Mand.“ Og hans Collega Meisner sagde: „Min Herr Broder, jeg heller ikke. Hvo veed, hvad der stikker bagved dette? Hvor kunne vi bedømme, hvad vi ikke have begrebet. Gud omvende Manden, dersom han farer vild. Han er en Mand af vidunderlig høie Aandsgaver, som man for Tiden hverken kan fordømme eller approbere.“ Disse lærde og retsindige Theologer erklærede sig saaledes for incompetente til at bedømme Bøhme. Da Kurfyrsten forlangte deres Mening, bad de om Over-

bærelse og Taalmodighed, indtil „Mandens Aand" havde udtalt sig tydeligere.

I August 1624 var Gr. Richter død og havde før sin Død den Sorg, at en af hans Sønner blev en ivrig Tilhænger af Bøhme, afskrev og udbredte Bøhmes Skrifter. Men Bøhme selv skulde snart følge sin Modstander i Graven. Under et Ophold i Schlesien hos en af sine adelige Venner, til hvis Gods Bøhme var reist for der at tilbringe nogle Maaneder, faldt han i en hidsig Feber, under hvilken der udviklede sig en dødelig Underlivssygdom. I Anelsen om sin forestaaende Ende forlangte han at bringes tilbage til Gørlitz, hvor han blev behandlet af Dr. Kober. Efter fjorten Dages Sygdom begjærede han Sacramentet, som den nye Sognepræst, der traadte i Richters Fodspor, kun vilde række ham under den Betingelse, at Bøhme vilde aflægge den lutherske Troesbekjendelse, hvilken aldeles overflødige Fordring Bøhme i al Oprigtighed kunde opfylde. Med Rolighed saae han Døden imøde. Søndagen den 21de November aarle eller kort efter Midnat kaldte han paa sin Søn Tobias og spurgte, om han ikke hørte den smukke Musik. Da denne Intet hørte, bød han ham at aabne Døren, for at Musiken bedre kunde trænge ind, vilde da vide, hvad Klokken var, og da man sagde, at den havde slaaet To, sagde han: „Det er endnu ikke min Tid. Efter tre Timer er det min Tid." Efter nogen Taushed udtalte han de Ord: „O, Du stærke Gud Zebaoth, frels mig efter din Villie!" og snart derefter: „Du korsfæstede Herre Jesu Christ, forbarm Dig over mig og tag mig til Dig i dit Rige!" Noget derefter tilkjendegav han, hvor forskjellige af hans Manuscripter befandt sig, udtalte det Haab, at den adelige Ven, han i Schlesien havde besøgt (Herr von Schweinitz), vilde antage sig hans Enke, men forkyndte hende

tillige, at hun snart maatte følge ham, hvilket ogsaa indtraf, da hun Aaret efter døde af en Pest. Kl. 6 om Morgenen tog han pludseligt Afsked med et Smil og sagde: „Nu farer jeg ind i Paradiset!“ hvorpaa han opgav sin Aand.

Frankenberg skriver om ham: „Hans legemlige Skikkelse havde kun et ringe Udseende. Han var lille af Væxt, havde en lav Pande, men ophøiede Tindinger, en noget krum Næse, et tyndt Skjæg, graae, i det Himmelblaae spillende Øine, en svagtlydende, men livsalig Stemme. Han var tugtig i Geberder, beskeden i sin Tale, ydmyg i sin Vandel, taalmodig i Lidelse, sagtmodig af Hjertet.“ I sine Venners Stambog pleiede han at skrive:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.

Som et Beviis paa hans kjærlige Hjerte fortjener et enkelt Træk at fremhæves, der er opbevaret i et af hans Breve. Han havde en afdød Broder, der havde efterladt et Barn, en lille Pige, for hvem han bar en kjærlig Omsorg. Skjøndt optagen af sine Arbeider og dybe Speculationer, vandrede han hver Uge ud til den Landsby, hvor den lille Pige blev forpleiet, og havde Tilsyn med hende.

Paa hans Grav satte hans Venner et Kors med betydningsfulde Symboler: et Lam (veni), en Ørn (vidi), en Løve (vici). Indskriften er: Her hviler Jacob Bøhme, født af Gud, død i Christo, beseglet med den Hellig-Aand, hvortil ere føiede de Ord, hvormed han sluttede sit Liv. Korset blev snart taget fra Graven af orthodox Fanatisme og Pøbelens Raadhed. Men i 1875, hans trehundrededaarige Fødselsjubilæum, blev et Mindesmærke reist ham og en stor Høitidelighed af-

holdt, ved hvilken ikke blot en Forsamling af Lærde, men ogsaa af Lægfolk var tilstede, deriblandt en stor Mængde Skomagere, som vilde hædre deres berømte Laugsbroders Minde; ved hvilken Leilighed man kunde betænke, at Gud ikke anseer Personer, og at han ofte udvælger sig sine ypperste Redskaber af de lavere Classer i Samfundet. Hamberger har skrevet et kort og populairt Erindringsblad.

Fra det Ydre vende vi os nu til det Indre og betragte Bøhme som Theosoph.

Bøhme og Theosophien.

§ 1.

Theosophie, have vi sagt, er Viisdom i Gud, en Viisdom, der ikke blot har Gud til sin Gjenstand, men til sit Princip, som til sin Grundvold har Guds Aabenbaring i Skriften og Naturen og udgaaer fra en indre Oplysning af Guds Aand, der oplader Aabenbaringens Indhold for Erkjendelsen. Dens Form er ikke den reflecterende Tænknings, skjøndt denne ikke er udelukket, men først og fremmest Intuition, en umiddelbar Skuen, en Centralanskuelse af Gud og Tilværelsen. Det kunde saaledes synes, at Theosophien var en Skikkelse af den speculative Theologie. Men skjøndt dette med visse nærmere Bestemmelser kan siges, vil den dog omfatte langt Mere end Theologien. Den vil udaf Gudsideen erkjende Verden, vil i alle Verdenskredse see Tingene som de ere i Gud, vil være en philosophia sacra, en hellig Philosophie, i Modsætning til en philosophia profana eller en blot verdslig Philosophie. Den omfatter Natur og Historie, vil give en Naturphilosophie i Gudsideens Lys, ligesom den ogsaa vil give en Historiens Philosophie, en Fremstilling af Guds

Riges Principer, som disse udvikle sig fra Guds Riges første overhistoriske Begyndelse, fra Englenes og Menneskets Skabelse og Fald gjennem Tidens forskjellige Perioder, en vedvarende Kamp mellem Lyset og Mørket, indtil den efterhistoriske Afslutning i den yderste Dom og alle Tings Fuldendelse. I sin Opfattelse af Christendommen bliver den ikke staaende ved dennes praktiske, dens ethisk-religiøse Betydning for Mennesket, men vil erkjende dens kosmiske Betydning, dens Betydning for Universet, vil vise, at Christendommens Principer ere de samme, ved hvilke ogsaa Verden bestaaer, og ved hvilke Verdens Grundvold er lagt, at Christendommen er Midtpunctet for alle Verdenskræfter og Magter. Forsaavidt som man vil indrømme Theosophien en Plads i Philosophiens Historie og ikke udelukke den deraf som uvidenskabeligt eller overvidenskabeligt Sværmerie, da hører den til den Retning af Philosophien, hvilken Schelling har betegnet som positiv Philosophie, i Modsætning til en negativ, reent rationel, forudsætningsløs Philosophie, der udaf Fornuften selv søger sit Princip. Forskjellen mellem Theosophien og den reent rationelle Philosophie kunne vi, idet vi laane et Udtryk af Leibnitz, betegne saaledes, at Theosophien gaaer Lysveien (i dit Lys ville vi see Lys), den reent rationelle Philosophie Skyggeveien, forbi den kun vandrer med sit eget svagtskinnende Lys i mørke Skygger.

§ 2.

Naar man har betegnet Theosophien som Mystik, da maa dette nærmere bestemmes derhen, at Theosophien er objectiv, theoretisk Mystik i Forskjel fra den subjectiv-praktiske; at den er Aandens Mystik i Forskjel fra Hjertets. Middelalderens Mystik, af hvilken ogsaa Luther var paavirket, er subjectiv, praktisk, en Hjertets Mystik, om den end hos enkelte

af de store Mystikere som Eckart gaaer over i det Theosophiske. Den praktiske Mystik gaaer ud fra Salighedshensynet, vil Individets, Sjælens Forening med Gud, et umiddelbart Kjærlighedssamfund med Gud i Bønnens Inderlighed og i Bortvendelse fra Verden, og ofte fremtræder den som naturfjendsk. Tauler gik engang gjennem Klosterhaven og trak sin Kappe over Øinene for ikke at forstyrres af Blomsterne i sin overbilledlige Betragtning. Theosophien finder sig derimod hendragen til Naturen, og ofte taler Bøhme om, hvor lifligt det er paa en smuk Sommerdag at vandre blandt Blomsterne i Enge, fordi man da ret fornemmer, hvorledes Alt voxer og groer, blomstrer og dufter i Guds levende, altopfyldende Kraft. Som Aandens Mystik finder Theosophien sig ikke blot hendragen til Mikrokosmen, men til Makrokosmen, til Verdensaltet og Allivet i dets hele Mangfoldighed, og i denne Mangfoldighed seer den det Ene: Gud, den levende og treenige.

Men paa den anden Side maa fremhæves, at der ikke gives nogen ægte Theosophie, uden at den er betinget ved Hjertets Mystik, ved Hensynet til Individets Salighed og Fuldkommelse, ved det personlige Gudsforhold i den troende og bedende Kjærlighed. Den ægte Theosophie kan i sin Opfattelse af Makrokosmen ikke blive staaende ved en Betragtning som den, Digteren lader sin Faust udtale, da han seer Makrokosmens Tegn:

Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldenen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen.

Ved en saadan Betragtning, der ogsaa kan findes hos Pantheister, kan Bøhme kun utilstrækkeligt charakteriseres. Han vil i Makrokosmen og dens Harmonier — der for ham ere afbrudte ved Syndens Disharmonier — først og fremmest i dette store Alt see den levende Gud selv. Men kun de Rene af Hjertet kunne see Gud. Theosophien er, hvad St. Martin og Fr. Baader saa ofte gjentage, en philosophie de prière, en Philosophie, der er betinget ikke blot ved Tænkningens Arbeide, men ved Bønnen. Dette personlige Liv i Gud som en Betingelse for Philosopheringen viser sig paa prægnant Maade hos Bøhme. Han formaner Alle, der ville granske hans Skrifter, at de ikke gjøre det med en nøgen, om end nok saa skarpsindig Speculeren (der kun søger en upersonlig Viden uden religiøs og ethisk Interesse), fordi de da kun blive staaende udenfor, og kun ville komme til at skimte Et og Andet, som ikke er dem selv til nogensomhelst Nytte, men kun til at gjøre Vind med. Han skriver kun for Guds Børn og de oprigtigt Søgende; thi kun disse tilhører Perlen. For sin egen Person har han ofte bedet Gud, at han vilde tage hans Erkjendelse fra ham, dersom den ikke maatte tjene til Guds Ære og til hans Brødres og hans egen Forbedring. Han bevidner, at han ikke fra først af har søgt at vide Noget om de guddommelige Hemmeligheder. Han har fra først af kun søgt Jesu Christi Hjerte, for der at skjule sig for Guds Vrede og Djævelens Uveir. Da mødte ham den huldsalige Jomfru fra Paradiset og tilbød ham sin Kjærlighed og viste ham Veien til Paradiset, og han maatte først gaae gjennem Verden og Helvedes Rige. Denne huldsalige Jomfru, der spiller en saa stor Rolle i hans Gudserkjendelse, er den evige Idea, den ædle Sophia, den himmelske Viisdom, der ikke blot oplader ham de guddommelige Hemmeligheder, men tillige

antager sig hans Sjæl, forbedrer ham ved at føre ham til Gud og Christus, trøster ham i al hans Nød og Anfægtelse og fører ham til Fred og Frelse *).

§ 3.

Er da den theosophiske Erkjendelse en Erkjendelse i Gud, grunder den sig i guddommelig Oplysning, saa ligger det nær at spørge, om den da, hvorfor den ofte er bleven beskyldt, udgiver sig for at være inspireret og ufeilbar? Ganske uden Grund er denne Beskyldning ikke. Der findes unegtelig Steder hos Bøhme, hvor han fremsætter sine Lærdomme i en prophetisk Tone og f. Ex. siger: Det er ikke mig, der veed dette. Det er Christus, der veed det i mig! Eller hvor han siger til sine Modstandere: I sige nok, at jeg ikke har været tilstede ved Verdens Skabelse og derfor ikke kan skrive derom; men den Aand, som er i mig, har været tilstede og kundgjør det nu i denne Tid. En uklar og gjærende Prophetie har oftere viist sig i Kirken, og Noget af denne findes ogsaa hos Bøhme, og han og især hans Tilhængere tale unegtelig stundom, som om der med ham var indtraadt en ny Aabenbaringsperiode, hvilket af de kirkelige Theologer blev betegnet som Enthusiasmus, en sværmersk Stolen paa det indre Lys. Men paa den anden Side bør ikke oversees, at det hos Bøhme aldrig kom til en Sect, at han paa andre Steder i sine Skrifter siger, at flere af hans Værker, særligt Aurora, fremstille Læren ufuldkomment, men at han efterhaanden er kommen til større Klarhed; at han har beflittet sig paa en bedre Stiil; at han vel seer Sandheden i det Indre, men som i et Chaos, hvor Alt ligger i en Indvikling,

*) Von den drei Principien. Werke, 3. S. 144.

som det er ham saare vanskeligt at bringe til en Udvikling.

I det Hele og Store maa der siges, at Theosophiens som ogsaa Bøhmes væsentlige Mening er denne, at vi kun i Guds Aand og i hans Viisdom (Idea) kunne ransage Guds Dybheder, og at det er ligesaa urimeligt at ville erkjende Gud uden Gud, som det i den sandselige Verden vilde være urimeligt at ville see Solen uden formedelst Solen selv, uden det Lys, som udgaaer fra Solen. Men vistnok vilde vi hverken i den aandelige eller sandselige Verden kunne see Solen formedelst Solen selv, dersom vort Øie ikke var dannet for Solen, var beslægtet med Solen. Denne vor Evne til at see Solen, til at erkjende Gud, grunder Theosophien derpaa, at Mennesket er skabt i Guds Billede. Vistnok erkjender den, at Menneskets Standpunct i Verden ved Syndefaldet er blevet forrykket; at der er indtraadt en Dislocation, at Mennesket er blevet forsat, idet han er udstødt af sin oprindelige locus, sit oprindelige Sted i Skabningens Centrum, er fra Centrum stødt ud i Peripherien, hvilket har de største Consequenser for den menneskelige Erkjendelse i den naturlige, syndige Tilstand. Ligesom jeg, naar jeg i den legemlige Verden vil tage et Overblik over en Egn, ikke formaaer dette, naar jeg er stillet paa et Sted, fra hvilket Udsigten er forhindret, saaledes gjælder dette ogsaa i det Aandelige. Det naturlige Menneske er formedelst Syndefaldet placeret paa et Sted, hvor han har tabt den rette Udsigt og den sande Horizont, hvor han nødvendig maa see Meget forvirret og nødvendig maa være hildet i optiske Bedrag (et Synspunct, som Fr. Baader har gjort gjældende ved Betragtningen af de Kantiske Antinomier om Tiden og Rummet). At Philosopherne indbilde sig, selv at staae paa det Standpunct, hvorfra Sandheden kan erkjendes, beviser Intet. De

optiske Bedrag vedblive alligevel og skifte kun i det Uendelige. Thi hvor meget end det naturlige Menneskes Erkjendelse vedbliver at skifte Standpunct, dog kommer han aldrig ud over det Verdslige og Peripheriske. Kun ved Nyskabelsen, ved Igjenfødelsen ved Christum ophæves denne Dislocation, denne Forsathed, føres Mennesket tilbage til sin rette locus, sit rette Sted, hvor han i Sandhed bliver orienteret, idet han vinder den sande Horizont. Kun her bliver det muligt for ham at vinde den aandelige Centralanskuelse, naar Guds Aand vil give ham den. Thi de aandelige Gaver ere forskjellige, og Aandens Aabenbarelse gives Enhver til det, som er nyttigt.

Ogsaa slutter Theosophien sig til den hellige Skrift. Vistnok maae vi her for Bøhmes Vedkommende atter gjøre en Indrømmelse til de orthodoxe Theologer, der beskylde ham for at behandle Skriften vilkaarlig. Vi finde saaledes Steder, hvor han siger: Den dyrebare Moses har her et Dække for Øinene. Eller: Moses skriver jo ganske rigtigt; men hvo forstaaer ham? hvorpaa han selv giver en Forstaaelse med en ny Oplysning, der er aldeles uforenelig med Texten. Sligt kan passere ham. Ogsaa lader sig ikke Lidet indvende mod hans typiske Behandling af Skriften. Ikke destomindre maa der siges, at han lever og aander i Skriftens Grundanskuelse, og at hans Sjæl er en Jordbund, i hvilken Ordets Sæd spirer og groer og grønnes og udfolder rigelig Frugt; en Jordbund, i hvilken det guddommelige Ord, for at bruge et Udtryk af ham selv, er kommet til at „qvalificere", d. v. s. at udfolde sine Egenskaber og Kræfter, er blevet virkende og productivt. Hovedformaalet for hans som for al Theosophie i Skrifternes Granskning er, ikke at blive staaende ved Bogstaven eller det blot Historiske, men gjennem Bogstaven og Historien at trænge ind til de evige Forudsætninger for Ordet

og Historien, de evige Principer, som deri ere virksomme; at fatte Sammenhængen mellem det Historiske og Metaphysiske. Det Samme gjælder om Forholdet til Kirkelæren. Den enkelte Theosoph kan være en tro Bekjender af sin Confession, som Bøhme oprigtigt bekjendte sig til den lutherske Kirke. Theosophien som saadan er overconfessionel, just fordi den bevæger sig i de evige overhistoriske Principer, de Rodbegreber, hvilke Skriften ikke saa meget udtaler som forudsætter, eller fra hvilke den dog kun paa enkelte Steder tildeels bortdrager Sløret. Derfor kunde Fr. Baader, skjøndt Katholik, kalde J. Bøhme, med hvem han er congenial, sin egentlige Lærer.

Forudsætninger for Bøhmes Theosophie.

§ 4.

Det er ikke først med Bøhme, at Theosophien optræder i Historien. Den gaaer tilbage i den førchristelige Tid og findes allerede hos Israels Folk. „Ikke blot Frelsen, men ogsaa Videnskaben kommer fra Jøderne," siger Fr. Baader. Vi sigte herved til den jødiske Kabbala (det Modtagne), en theosophisk Tradition, der har forplantet og udviklet sig ved Siden af den historiske Aabenbaring. Den føres tilbage til Patriarcherne, til Moses, der skulle have havt en dybere Kundskab til Guds Hemmeligheder end den, der blev meddeelt til Alle, og er gjennem Tiderne bleven fortsat. Skrifterne selv tilhøre for en stor Deel en senere Tid. Der ere Bøger, som først ere affattede paa Christi Tid. Et Hovedskrift Sohar (Lysglands), hvori findes Rabbi Schimeons theosophiske Samtaler med sine Disciple, er begyndt i det andet Aarhundrede efter Christus og først bragt til Afslutning i det 12te Aarh. Men herved maa bemærkes, at af Skrifternes Affattelse i en

sildigere Tid Intet med Sikkerhed kan sluttes om Indholdets Ælde. En Lære kan i lange Tider være forplantet mundtligt, forinden den nedlægges i Skrift, om det end ligger nær i Middelalderen at antage christelige Indvirkninger. Kabbala har en theoretisk og en praktisk Deel. Den theoretiske Deel bestaaer af Overleveringer om Guds Væsen, om Treenigheden, om Englenes og Djævelens Fald, om Oprindelsen til Mørket og Materien, om den mosaiske Skabelseshistorie, hvilken Kabbala opfatter, ikke som en Skabelseshistorie i strengeste Forstand, men som Historien om en fornyet Verdensorden, en Restitution af den ved Englenes Fald til Chaos (Tohu Vabohu) forvandlede Verden. Den handler om Menneskets Skabelse og Syndefald, om Forløsningen og Verdensfuldendelsen ved Messias. Den praktiske Deel handler om Sjælenes Renselse, Helliggjørelse og Forening med Gud *). Til den jødiske Theosophie kan ogsaa henregnes den alexandrinske Jøde Philos Religionsphilosophie (1ste Aarh.) **).

Naar der ere dem, der have betragtet den hæretiske Gnosticisme, mod hvilken den gamle Kirke maatte kæmpe, som Former af christelig Theosophie, da maae vi formene, at disse Systemer snarere maae betragtes som Caricaturer af christelig Theosophie, som geile Skud, der ikke have baaret og ikke kunne bringe nogen Frugt for den christelige Aand. De ere Blandinger af græsk og orientalsk Hedenskab med Tilsætning af forvanskede christelige, vel ogsaa kabbalistiske Bestanddele. Elementer af ægte Theosophie findes derimod i Middelalderen hos den store Joh. Scotus Erigena, vistnok i

*) Molitor: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, I. Deel. 45.

**) Steenberg: Om Philos Gudserkjendelse.

Forbindelse med neoplatonsk og areopagitisk Speculation. Ligeledes hos Thomas Aquin. Men Middelalderen var mere gunstig for Uddannelsen af den subjective Mystik end for Theosophien som saadan, om end denne ikke lader sig uden Vidnesbyrd hos de speculativt begavede Mystikere. Som Forgængere for Bøhme maae vi nævne det hele Chor især af tydske Mystikere: Eckart, Tauler, Suso, Forfatteren af „den tydske Theologie", der ogsaa kunne siges at have været medvirkende til Reformationen *). Hvorlidet det end kan spores, at Bøhme har læst deres Skrifter, vil dog en middelbar Paavirkning af Middelalderens Mystik, som ogsaa en middelbar Paavirkning af Kabbala, der paa Reformationstiden kom til almindeligere Kundskab (Pico af Mirandola, Reuchlin), neppe kunne miskjendes.

§ 5.

Men en Hovedforudsætning for Bøhme er selve Tidsalderen og den mangesidige Bevægelse, der var fremkaldt i Aanderne, en Bevægelse, der allerede var begyndt længe før Luther, og som vedblev med sine Gjæringer efter Luther. Ikke blot den religiøse Bevidsthed, men ogsaa Verdensbevidstheden var bleven emanciperet. Og for her kun at fremhæve, hvorpaa det i nærværende Sammenhæng kommer an: Menneskeaanden granskede nu ikke blot de hellige Skrifter, for hvis Indhold en ny Sands havde oplabt sig; men med et nyt og friskt Øie granskede den ogsaa Naturens Bog, hvad vistnok kan gjøres paa forskjellig Maade. Vi nævne her den store Baco af Verulam, der har givet saa mægtige Impulser til hele den nyere Tids Naturvidenskab, som grunder sig paa en

*) Forf.s „Mester Eckart".

inductiv Methode, paa Erfaring og Experiment. Dog er det ikke ham, der maa nævnes som Forudsætning for Bøhme, hvis Samtidige han var, og til hvem han danner den bestemteste Modsætning. Bøhme har en heelt anden Forudsætning for sin Opfattelse af Naturen. Der havde allerede i Overgangstiden til Reformationen og efter denne uddannet sig en **Naturphilosophie**, som hos Mange antog et theosophisk Præg, og som bevarer en Sammenhæng med Ideer, der rørte sig i Middelalderen. Denne mystiske Naturphilosophie, der er paavirket af Kabbala, sysselsætter sig med Gjenstande, som for en meget stor Deel ganske unddrage sig den experimenterende og exacte Forskning, hvorfor den ogsaa af de Naturforskere, der følge Baco, i Reglen betragtes som phantastisk. Som charakteristisk for denne Naturphilosophie kan nævnes **Magien**, om hvilken Agrippa af Nettesheim har skrevet et større Værk: philosophia occulta. Hvad Mystiken er for Sjælens Forhold til Gud, det er Magien for Aandens Forhold til Naturen. Ligesom Mystiken vil sætte sig i Forhold til Gud „uden Middel“, saaledes vil Magien sætte sig i Forhold til Naturens Inderste „uden Middel“, uden de sædvanlige, naturlige Midler. Magien er en Naturmystik, i hvilken Mennesket sætter sig i et umiddelbart Forhold til Aanden i Naturen, til de hemmelige, guddommelige Kræfter, ja til Gud selv, hvis Mysterium er det Inderste i Naturen. Den er en Villie, en Virken, ved hvilken der i Kraft af et høiere aandeligt Forhold kan frembringes reelle Virkninger i Naturen uden materielle Midler. Ved Magien kan Mennesket for en Deel gjenvinde det Herredømme over Naturen, som tabtes ved Syndefaldet, og som vistnok maa tænkes at være noget langt Mere og Høiere end det Baconiske imperium in naturam. Der gives baade en hvid og en sort Magie, efter de gode

eller onde Aander, til hvilke Mennesket har sat sig i Rapport. Der gives en skuende og en virkende Magie (f. Ex. en Skuen og Virken i det Fjerne, visio og actio in distans). De magiske Virkninger, der overstige de sædvanlige, naturlige Betingelser for vor Skuen og Virken, beroe nærmere paa Kræfter, som ere i os Alle, men i vor sædvanlige Tilstand ere bundne. Efter Paracelsus beroe de paa en indre Legemlighed, vi efter hans Anskuelse bære i os, og som vi tage med os i Døden. I Modsætning til dette vort „elementiske", af de fire Elementer bestaaende Legeme, der opløses i Døden, antager han et „siderisk" Legeme, som drager Stjernernes Kraft til sig, og fra hvilket der allerede i dette Liv kunne udgaae Kraftvirkninger. I Forbindelse med dette beroe de magiske Virkninger paa en energisk Villieskraft og en mægtig Phantasie. Som magiske Midler nævner han ofte: Bønnen med Søgen og Banken; Troen, der flytter Bjerge; og han kan ikke nokfom prise Imaginationens Kraft, naar den er antændt i Gemyttet og da kan udrette det Vidunderligste *).

Den mystiske Naturphilosophie, der omfatter Magien, omfatter ogsaa Alchemien (Guldmageriet). Man søger gjennem chemiske Processer at forvandle Metallerne, at udsondre det Urene og Uædle, for gjennem fortsatte Forvandlinger (Transmutation) omsider at komme til den ædle Kjerne. Alchemisterne, der søge „de Vises Steen" (lapis philosophorum), udføre deres Værk under Bøn og Paakaldelse af „det hellige

---

*) Rocholl: Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie. S. 93 ff. Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 83 ff. — At Begrebet om det Magiske ikke i enhver Betydning er phantastisk, derom vidne mange Undersøgelser i den nyere Videnskab. Jvfr. f. Ex. hvad J. H. Fichte har fremsat om den indre Legemlighed og den plastisk-virkende (legemdannende) Phantasie i sin Anthropologie og Psychologie.

Navn". Den ægte Alchemist øver ikke sin Kunst for at vinde jordisk Fordeel, men for at trænge dybere ind i Naturens Hemmelighed. Han sætter den i Forbindelse med den Transmutation, der skal foregaae med Mennesket i Gjenfødelsen ved Christum; ja, sætter den i Forbindelse med Guds Riges Historie, hvis Fuldendelse fuldbyrdes gjennem Digestion (Udsondring), Fermentation (Gjæring), Putrefaction (Forraadnelse af det, som hører til det gamle, døde og syndige Væsen), Sublimation (Forædling og Forhøielse af det Gode, som var bundet under det jordiske Hylster). Man søger ligeledes ved Chemiens Hjelp et Universalmiddel til at helbrede Sygdomme. Ogsaa omfatter denne Naturphilosophie Astrologien (Stjernetyderie), en Kundskab om Stjernernes og Stjerneconstellationers Indflydelse paa de menneskelige Skjæbner, paa Menneskets medfødte Naturel, Temperament o. s. v.

Af alt Dette findes der Elementer hos Bøhme. Særligt er han paavirket af Paracelsus, den navnkundige Læge, der ved sine utaalelige Pralerier meget har skadet sit historiske Renommée, men som har været langt Mere end en almindelig Charlatan; Fr. Baader kalder ham „Ørnen" iblandt Lægerne. Ikke blot af hans Ideer, men ogsaa af hans vistnok barbariske Terminologie er Bøhme paavirket. Fra ham har han de tre Grundcategorier: Sal, Mercurius, Sulphur, der dog ikke maa forstaaes om det Salt, det Qviksølv, det Svovl, der findes i Apothekerne, men om Aanden deri — thi der er intet corpus uden en spiritus —, som ogsaa kan fremtræde i en høiere Legemlighed end denne lavere, materielle. Fra ham har han „Tincturen", hvorved ikke blot forstaaes et kunstigt Lægemiddel i flydende Form, men og en substantia intra substantiam, et Mellemvæsen mellem Aand og Legemlighed, en subtilere, spirituøs Kraftighed, der baade virker legem-

ligt og aandeligt. Det er Tincturen, der giver Metallerne deres Glands, Blomsterne deres liflige Farve og Duft. Hvor Tincturen forsvinder, indtræder Bleghed og Visfenhed. Et Digterværk, sige vi i Medfør af denne Anskuelse, kan være fortræffelig componeret og udarbeidet, men naar Tincturen fattes, gjør det ingen Virkning. Foruden Tincturen kan ogsaa nævnes: limbus (den avlende Kraft), matrix (den undfangende Kraft) o. m. a.

§ 6.

Men det, hvorpaa vi især deleshed maae henlede Opmærksomheden, er, at i denne Naturphilosophie en levende Naturanskuelse træder Bøhme imøde. Universet er opfattet som en Totalorganisme, i hvilken Mennesket er Mikrokosmus, et Udtog, en Concentration af Verdensaltet; Verdensaltet, Makrokosmus er en Udbredelse og Udfoldelse af Det, der i Mennesket er i concentreret Eenhed. „En Philosophus," siger Paracelsus, „finder intet Andet i Himlen og Jorden, end hvad han ogsaa finder i Mennesket; og Lægen finder Intet i Mennesket uden Det, som Himmel og Jord ogsaa have." Der er en levende Eenhed, Sammenhæng og Vexelvirkning mellem Mikrokosmen og Makrokosmen. „Spiser Du et Stykke Brød," siger Paracelsus, „da nyder Du deri Himmel og Jord og alle Stjerner" — forsaavidt som de nemlig alle have medvirket til at frembringe Brødet, og deres Virkninger ere i Brødet; thi gjennem det meest Enkelte staae vi i Forhold til kosmiske Potenser. Alle Naturexistenser ere omslyngede af et magisk Baand, indvirke paa hinanden i Tiltrækning og Frastødning, Sympathie og Antipathie. Og ikke er Naturen et blot Object, saaledes at Mennesket som Mikrosmus kun var Subject. Nei, der er en almindelig

Livssubjectivitet udbredt i Naturen. Villie og Imagination virke allevegne, skjøndt ikke selvbevidst Villie og Imagination, men plastisk virkende Villie og Phantasie. Der gaaer en Magie igjennem hele Naturen. Det Høiere begjærer det Lavere for at meddele sig dertil; det Lavere begjærer det Høiere for at blive deelagtigt deri; Solen begjærer Jorden for at meddele sig dertil, og Jorden begjærer Solen og aabner den sin matrix. Dog ere der ikke blot sympathiske, men ogsaa antipathiske Kræfter i Naturen. Der er Strid og Fjendskab, og den theosophiske Naturphilosophie erkjender, at der er indkommen en Forstyrrelse i Naturen som Følge af Skabningens Affald fra Gud, hvorved Kræfternes „Temperatur" (Concordantsens Harmonier) er bleven opløst, og Kræfter, der tilforn vare forenede, nu ere blevne fjendtlige imod hinanden. Opfattelsen af Naturen som en levende Totalorganisme fremtræder vistnok hos andre af Datidens Aander, der staae udenfor den christelige Bevidsthed om Synd og Forløsning, som en reen harmonisk (f. Ex. hos Giordano Bruno). Men Theosophien er ikke udelukkende optimistisk, erkjender i Makrokosmen ikke blot Harmonier, men ogsaa Disharmonier. Ved Forløsningen skal Alt igjen føres ind i Temperaturen. Hertil sigter Verdensudviklingen indtil alle Tings Fuldendelse.

Vi have nu, om end kun i korte og flygtige Træk, søgt at charakterisere denne Naturphilosophie, der vistnok paa saa mange Puncter strider mod den nyere Naturvidenskab, og hvis Svagheder ofte ere paatalte, naar den har villet indlade sig paa at forklare det Enkelte i Naturen. Det gaaer vistnok ikke an, at ville forklare de enkelte Naturphænomener philosophisk eller som Bøhme siger: „efter Aanden", naar man ikke tillige er i Besiddelse af den Naturvidenskab, der har sit Udgangspunct fra Baco; hvorved vi dog tillade os den Bemærkning, at

man, med al Anerkjendelse af den paa Erfaring grundede Physik, dog ikke er forpligtet til at antage den Metaphysik, eller de metaphysiske Slutninger, som nogle Naturforskere udlede af deres exacte Granskninger. Men lad hiin gamle mystiske Naturphilosophie være nok saa phantastisk, og lad mange af dens Resultater være nok saa ubrugbare og uholdbare. Een Idee har den udtalt med Kraft, hvis Gyldighed kun Døden og Aandløsheden negter. Vi mene Livets Idee, baade i Makrokosmen og i Mikrokosmen, der blev af saa stor Betydning for J. Bøhme. Han besidder vistnok denne Idee saa at sige a priori, og det i eminenteste Betydning. Men idet vi omtale hans Forudsætninger, maae vi fremhæve, at Ideen i hans Indre er bleven tændt, styrket, udviklet ved den Idee, som i hiin Philosophie kom ham imøde. Paa Livets Idee maae vi fæste Opmærksomheden, naar vi ville forstaae ham, da den er grundbestemmende for Fatningen af hans theosophiske Grundproblem.

Problemet.

§ 7.

Den Grundopgave, som Bøhme har stillet sig, er: at erkjende Gud og i dette Lys at erkjende Verden. Den Gud, som Bøhme vil erkjende, er ikke en hvilkensomhelst Gud, en ukjendt Gud, der paa de verdslige Philosophers Viis søges uden alle Forudsætninger, idet Tænkeren som en Robinson Crusoe speculerer i en fuldkommen Isolation, fra sin eensomme Tankeøe stirrende ud i Oceanets og Horizontens abstracte Uendelighed. Den Gud, han vil erkjende, er Christendommens Gud, Aabenbaringens og Menighedens Gud, paa hvem han troer, den Gud, der er Hellighed og Kjærlighed,

hvis Aabenbaring er ham ubetinget vis, men hvis Dybheder han vil ransage. Man har sagt, at det har været Bøhmes Grundopgave, at erkjende Gud som den Treenige og i alt det Skabte at erkjende Treenighedens Lignelse *). Dette kan vistnok siges, og vi tilføie, at allerede deri viser sig hans eminente Betydning for den protestantiske Theologie, at da Reformationen kun havde oplivet og i en ny Form fremstillet de Dogmer, der høre til Saliggjørelsens Orden, optog han de speculative Dogmer, hvilke Reformationen kun traditionelt havde optaget fra Katholicismen, hvor da Treenighedslæren staaer i Spidsen. Han viser herved tilbage til den østerlandske Kirke, der fordybede sig i Trinitetens og Incarnationens Mysterier. Ikkedestomindre betegnes hans Eiendommelighed, det for ham Charakteristiske kun utilstrækkeligt ved at nævne Treenigheden som Grundproblemet uden nærmere Bestemmelse. Den Opgave, der for ham staaer i første Linie, er: at erkjende Aabenbaringens Gud som den levende Gud. Livets Idee er den Grundidee, han vil gjennemføre baade i Gudsbegrebet og i Verdensbegrebet, og hans theosophiske Efterfølger Oetinger har vandret i Mesterens Spor, idet han har stræbet en theologia ex idea vitæ deducta, en Theologie, udledet af Livets Idee. Vi gjøre derfor vel i, foreløbigt at see bort fra Treenigheden og uforstyrrede af trinitariske Forestillinger kun at tænke paa Livet og den levende Gud.

---

*) Saaledes f. Ex. Hegel: Geschichte der Philosophie. 3. B. 305. „Sein einziger Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen die heilige Dreifaltigkeit — in Allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufassen, alle Dinge als ihre Entwickelung und Darstellung" o. s. v.

Forsøge vi at tænke Livet, da maae vi nødvendigt tænke en Eenhed i en Mangfoldighed, der ikke udenfra er bragt ind i Eenheden, men indenfra udfolder sig deraf, og derfor ogsaa fra først af maa være indhyllet deri som uudviklet Fylde, f. Ex. et Sædekorn. Bøhme vil Intet vide af den tomme Eenhed, der er gold og hvoraf Intet kan fødes, og samstemmer her med Digteren, som siger:

Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles.

Jo mere Livet svarer til sit Navn, desto mere vil denne Eenhed i Mangfoldigheden vise sig som en sig selv frembringende Eenhed, som Selvbevægelse, Selvudfoldelse ved egen Kraft, vil vise sig som sin egen Aarsag, sin egen Virkning, sit eget Formaal. Livsbevægelsen er teleologisk eller hensigtsfuld, thi Livet er en Villie, en Drift, der gjennem Formidlingen af sine Qvaliteter og Kræfter vil frembringe sig selv som sit eget Formaal, som den med sig selv overeensstemmende, harmoniske Eenhed. For Bøhme er Livets Idee uadskillelig fra Aabenbaringens. Thi Livet er jo Udfoldelse fra Dunkelhed til Lys, fra det Forborgne, det Ubestemte og Ukjendelige til det Aabenbare, det Bestemte, det Kjendelige. Men Liv og Aabenbaring kan kun tænkes som en Bevægelse gjennem Modsætninger og disses Formidling. Uden Modsætninger er der hverken Liv eller Aabenbaring. Uden Modsætning, uden et Andet er der kun en evig Ubevægelighed, Stilhed, Taushed, hvor Intet kan skjelnes eller fornemmes. Idet da Bøhme vil erkjende Gud som Originallivet og Livets Kilde, vil han dermed ogsaa erkjende Gud som den sig gjennem sine indre Modsætninger for sig selv aabenbarende Aand, hvis inderste Liv er Kjærlighed; vil erkjende, sondre og sammen-

fatte Momenterne i den guddommelige Livs- og Aabenbarings-proces, der ikke har nogen timelig Begyndelse og heller ikke har nogen timelig Ende, men i hvilken Gud fra Evighed til Evighed frembringer sig selv i det salige, sig uafladeligt foryngende Kredsløb.

Det Gudsbegreb, som Bøhme søger, danner saaledes den directe Modsætning til Mystikens Gudsbegreb. Naar Mystiken ligefra Dionysius Areopagita til Schleiermacher bestemmer Gud som det forskjelsløse, navnløse Ene, for hvilket enhver Betegnelse er uadæqvat og som overstiger ethvert Begreb, fordi ethvert Begreb indeholder Modsætninger, men Gud er over alle Modsætninger: saa vil Bøhme den Gud, der aabenbarer sig i Forskjelle, i Modsætninger, i Forholdsbestemmelser, og kun denne Gud er ham den sande Gud. Og naar Mystiken fra Guds Væsen udelukker endogsaa den fjerneste Skygge af Legemlighed, naar den kræver, at alle Billeder maae fjernes fra Gudserkjendelsen, hvori den dog er inconseqvent, da den snart betegner Gud som det rene Lys, snart som det rene Mørke, saa lærer Bøhme en evig Natur i Gud og tillægger Gud Phantasie eller, som han kalder det, Imagination (imago), en billeddannende, skikkelsedannende Virksomhed, hvorom nærmere nedenfor. En bestemtere Modsætning er ikke mulig.

§ 8.

Han er sig bevidst, at naar han vil erkjende alle Væseners Væsen i Liv og Aabenbaring, bør Alt udelukkes, hvad der kun passer paa det skabte, det endelige Liv, der er bundet i Indskrænkninger, og hvis indre Livskilde kun er en afledet, en deriveret. Om dette allevegne er lykkedes ham, er et andet

Spørgsmaal. Men i denne Intention vil han erkjende, hvad man har kaldet den theogoniske Proces, Guds evige Fødsel og Selvfrembringelse. Han vil dermed intet Andet, end hvad Kirken har villet og gjort i sin Treenighedslære, i Læren om Sønnens evige Fødsel af Faderen og Aandens Udgang (processio) fra Faderen og Sønnen, hvorom det Athanasianske Symbol er det store Vidnesbyrd. Men han vil det paa sin Maade. Han kan ikke blive staaende ved den Fremstilling af Triniteten, der bydes ham i den kirkelige Tradition, om han end oprigtigt bekjender sig dertil. Den kirkelige Fremstilling bevæger sig kun i abstracte Begreber, i scholastiske Formler, og om der end tales om Fødsel og Proces, bliver det dog ikke føleligt, ikke anskueligt, at vi her i fuld Betydning have den levende Gud. Det er Skriftlære og eenstemmig Kirkelære, at Gud er Aand (Joh. 4, 24). Men skal Aanden være i Liv og i Kraft og i en lysflammende Aabenbaring, maa den have sit Andet, sin Modsætning i sig. Men Aandens Modsætning er Naturen, det ubevidste, men ikke destomindre sig selv bevægende, driftmæssigt virkende Princip. Kun da kunne vi erkjende Gud som den alfuldkomne Aand, naar der i Gud er en evig Natur. Bøhmes Problem er derfor ikke blot et Eenheds- og Trehedsproblem (Treenighedsproblemet), men et Eenheds- og Tohedsproblem (Aands- og Naturproblemet, idet Gud paa eengang maa tænkes som Aand og Natur), og det er Dette, der hos Bøhme staaer i første Linie. Der maa i den guddommelige Eenhed være en oprindelig Dualitet, en evig Toheds, i hvilken Naturen er Middel og Redskab for Aanden, ja er et Modstaaende, et Modprincip, at Aanden gjennem dette Modprincips Overvindelse og Forklarelse kan komme til at bevise sin Energie. Kun naar den theogoniske Proces bevæger sig gjennem Vexel-

forholdet mellem de to Principer, Aands- og Naturprincipet, tør vi haabe at komme til en levende Trinitet. Under Forudsætning af den evige Natur i Gud lover Bøhme os en Erkjendelse af alle Væseners Væsen, der ikke som i den kirkelige Theologie kun er i abstracte, livløse Begreber, men en Erkjendelse „i høieste Sandselighed“, det vil sige: i høieste Anskuelse og Farverigdom og saa at sige i fulde Toner.

§ 9.

En Natur i Gud! Mange, der ere opdragne i Forestillingen om Guds rene Aandelighed, ville her forfærdes og frygte, at vi ville indbringe materialistiske Forestillinger, især naar de med det Samme høre Tale om Salt, Qviksølv, Svovl, det Sure og det Bittre o. s. v. Vi maae dog bede bemærket, at disse Bestemmelser ere billedlige og symbolske, og at naar der tales om Natur i Gud, er denne i Forhold til det, vi kalde Natur, uendelig subtilere og overmateriel, er ikke en Materie, men snarere en Kilde til Materie, en Fylde af levende Kræfter og Energier. Heller ikke er Forestillingen om en Natur i Gud saa fremmed, som det ved første Øiekast kan synes. Den religiøse Bevidsthed troer jo paa den almægtige Gud. Skulde det da være en saa fremmed og langtbortliggende Tanke, at der i Almagtens Dyb er en Naturfylde, en Alhed af Kræfter, som den almægtige Villie kan sætte ud af sig og give en vis, i Sondring fremtrædende Selvstændighed, endnu før denne Verdens Skabelse? Og Læsere med nogen philosophisk Dannelse ville dog være fortrolige med den Tanke, at der i alt Existerende skjelnes mellem en ideal og en real Side. Det Ideale er det, vi kunne optage i vor Bevidsthed, vor Tanke; det Reale det, der aldrig ganske gaaer op i Tanken, men som er uadskilleligt fra Tanken, naar

denne skal vinde Skikkelse, Legemlighed og Livagtighed. Tanken giver Tingene deres Form, men Formen kræver Materie, Stof, Substrat, for deri at kunne udpræge sig, hvad ofte er oplyst ved Exemplet af et Kunstværk, der aldrig kommer istand ved den blotte Form alene, og heller ikke ved det blotte Stof alene, men kun ved en Formæling af begge. Det er en atter og atter tilbagevendende Bestræbelse i Philosophien, at forsone Idealisme og Realisme, Tankens og Tingenes Verden, Idee og Virkelighed. En ideeløs Virkelighed er ligesaa utilfredsstillende for vor Aand, som en uvirkelig og skikkelsesløs Idee. Det er Bøhmes Intention i Gudsbegrebet at forsone Idealisme og Realisme, i Gud paa eengang at erkjende en ideal og en real Side, en Aands- og en Natursidе, et Indre og et Ydre. Thi hvad der gjælder om ethvert Væsen, at der deri findes denne Dobbelthed, skulde dette ikke ogsaa i eminenteste Forstand gjælde om Væsenernes Væsen eller Gud?

Ogsaa andre Tænkere end Bøhme have havt denne Idee om en Natur i Gud, om end paa en anden Maade. De opfatte nemlig Naturen i Gud som denne os bekjendte Natur, dette materielle Universum, hvori vi befinde os. Den personlige Gud er da Verdens Idealprincip og Verden selv er Guds Realitetsside eller hans Legeme. Skjøndt denne Lære ikke er simpel Pantheisme, maa den dog betegnes som Semipantheisme eller Personlighedspantheisme. Thi Gud som Aand er kun det selvbevidste Verdens-Centrum, er kun den selvbevidste Enhed i den i Tid og Rum udstykkede Verden. Saaledes hos Giordano Bruno, der erkjender, at der maa være en Materie i Gud som det, hvori Gud udformer sine Ideer. Men han opfatter denne Udformning som den, der viser sig for os i dette os velbekjendte,

materielle Universum. Men især dele s hed maa her nævnes Schelling i hans berømte Afhandling om den menneskelige Frihed (1809), der meget stærkt erindrer om Böhme, medens han dog gaaer sin egen, fra Böhme meget forskjellige Vei. Gud er her Verdens Idealprincip, er selvbevidst, i sig reflecteret, fremskuet Intelligens; men han behøver en evig Natur som sin Grund (Grundlag, Underlag), en Natur, der som et Blindtvirkende, et Modstaaende er bestemt til at overvindes og forklares i Aanden, og hvilket Aanden behøver for at kunne aabenbare sig, actualisere sig, vinde Virkelighed og Skikkelse. Efter Schelling gaaer Guddommen fra Evighed ud i to Begyndelser: en ideal Begyndelse som den selvbevidste Aand, og en real, som den dunkle Naturgrund. Gjennem det fortsatte Vexelforhold mellem Aanden og den dunkle Grund, i hvilken sidste det Onde har sin Rod, om end fra først af ikke som Ondt, udvikle sig Naturlivets forskjellige Trin; udvikle sig Historiens forskjellige Perioder med Modsætningen mellem Synd og Forløsning, — et sig udfoldende Drama eller Epos med sine Criser og Kampe, en gjennem hele Tiden sig fortsættende Kosmogonie, der tillige er en theogonisk Proces. Thi skjøndt Gud efter sin ideale Side vistnok fra først af er selvbevidst Intelligens, bliver han dog først fuldbaaren, levende, virkelighedsfuld Personlighed ved Udviklingens Slutning. Først i Resultatet bliver denne vordende Gud den realiserede Kjærlighed. Denne Anskuelse blev af Schelling med voldsom Polemik hævdet og forsvaret i hans berømte „Denkmal“ mod Jacobis Angreb, hvori Schelling udtaler, at en Theisme uden Naturalisme, en Lære om en naturløs Gud, er en saft-, kraft- og marvløs Theisme, medens Jacobi fra sin Side vedblev at protestere mod en vordende Gud og at hævde den fra Evighed i sig selv

fuldkomne og verdensfrie Gud, uden dog at besidde Midlerne til at imødegaae Schelling.

I eet Punct ville Alle, der staae paa Christendommens Standpunct, samstemme med Jacobi; nemlig i at protestere mod en gjennem Timeligheden vordende Gud, en Gud, der for at blive virkelig først maa gjennemgaae en Historie. Christendommen kan ikke indrømme, at den timelige Verden er nødvendigt medhenhørende til Guds Væsen, men forkynder den Gud, der fra Evighed er fuldkommen og salig i sig selv, og hvis Kjærlighed ikke er Verdensudviklingens Resultat, men dens Forudsætning. Det er Christendommens Gud, som Bøhme vil erkjende, og han stiller sig derfor Problemet høiere end Schelling i hiin Afhandling. Men da Christendommen ikke lærer en saft- og kraftløs Theisme, ikke lærer en naturløs Gud, hvorom den hellige Skrift vidner paa alle Blade, antager han en evig Natur i Gud forud for Skabelsen. Vistnok frembyder sig her den Vanskelighed, at denne evige Natur i Gud ligger ud over vor Erfaring og ikke kan blive Gjenstand for vor umiddelbare Anskuelse, end sige for den saakaldte exacte Naturforskning. Og det ligger nær her at fremkomme med Beskyldningen for det Phantastiske, en Beskyldning, der dog ikke uden videre viser, at de, som udtale den, have nogen Forstaaelse af, hvad her forhandles. De, der tænke i christelig eller dog dybere gaaende theistisk Retning, ville, naar de overhovedet have fornummet Problemets Brod, føle Trangen til at tænke Gud som den ikke blot i den timelige Verden, men i sig selv levende Gud; ville formeentlig nødes til i Gud at tænke et Analogon til, hvad vi kalde Natur; hvormed ingenlunde er givet, at de ogsaa i Eet og Alt skulde samstemme med den Maade, paa hvilken Bøhme har løst Problemet.

Vel vide vi, at der her ere forskjellige Opfattelser af Bøhmes Lære, og det af betydelige Tænkere, hvad for en Deel grunder sig i Manglerne ved Bøhmes Fremstilling, idet han idelig taler i Symboler, tagne fra denne vor nærværende Verden. Hegel har opfattet Bøhme reent pantheistisk. Men det er mere og mere blevet anerkjendt, at Hegel, uagtet hans Beundring for Bøhmes speculative Kraft, kun har havt et utilstrækkeligt Kjendskab til Bøhmes Skrifter, og derhos har havt Tendentsen til at hegelianisere ham, gjøre ham til en Forløber for sig selv. Andre opfatte Bøhmes Lære som Personlighedspantheisme og antage, at Bøhme har opfattet Naturen i Gud væsentlig paa samme Maade som Schelling i den nævnte Afhandling. Vi for vor Deel antage, at et gjentaget Studium af Bøhme vil stadfæste Fr. Baaders Opfatning, at Bøhmes Gud, som ovenfor omtalt, er den i sig selv fuldkomne Gud før Skabelsen og Verden. Vi bygge dette ikke saa meget paa enkelte Steder som paa den hele Tankegang hos Bøhme. Vil man enkelte Steder, da kan anføres det bekjendte Sted af Signatura rerum (16, 2): Gud har ikke skabt Verden, at han derved skulde blive fuldkommen, men til sin Selvaabenbaring, til stor Glæde og Herlighed. Ikke at saadan Glæde først skulde have taget sin Begyndelse ved Creationen; nei, den har fra Begyndelsen været i det store Mysterium, men kun som et aandeligt Spil i sig selv. Creationen eller Skabelsen er det samme Spil, et Redskab for den evige Aand, en stor Harmonie af mangeslags Strengeleeg, som alle ere indrettede til een Harmonie. — Eller paa et andet Sted, hvor der spørges: hvad var, forinden Englene og Skabelsen vare? og Svaret er: Gud var alene med Lys og Ild; eller: Gud var alene med to Ild-

centra (det lyse og det mørke Ildcentrum). Og Englene og Menneskets Sjæl og alle Creature laae i en Idea eller aandelig Model, i hvilken Gud fra Evighed har seet sine Gjerninger. (Theos. Fragen, 4te Frage, I).

§ 10.

Men som Bøhme vil erkjende Gud i hans indre Aabenbaringsliv, saaledes vil han ogsaa erkjende ham i hans Aabenbaring i Verden, vil udaf den i sig selv fuldkomne Gud begribe og forklare den skabte Verden med alle dens Modsætninger. Hvad der i Verdensbetragtningen isærdeleshed er ham en Brod i Sjælen, er den gjennemgaaende Strid af Alt imod Alt, at det Ene bekæmper, støder, bider, slaaer, knuser det Andet. Det Onde, ikke blot i Menneskeverdenen, men i den hele Verden, det Onde i dets kosmiske Betydning er den Byrde, der hviler saa tungt paa hans Sjæl. Uafbrudt kæmper han med dette mørke Punct. „Man kan ikke sige, at der i Gud er Ild, langt mindre Luft, Vand eller Jord; men man seer dog, at det er der. Man kan heller ikke sige, at der i Gud er Død eller Helvedes Ild eller Sørgmodighed; men man veed, at det er kommet ud. Thi Gud har ikke gjort Djævle ud af sig selv, men Engle til at leve i hans Glæde. Saa maa man da granske Aarsagernes Kilde, hvad der er prima materia til Ondskaben, og det saavel i Gud (im Urkund Gottes), som i Creaturene. Thi Alt er af Gud." (De trib. princ. 1, 5). Han blev ganske melancholsk og dybt bedrøvet, da han saae, at der i alle Ting var Godt og Ondt, at det i denne Verden gik de Ugudelige ligesaa vel som de Fromme. Ingen Skrift kunde trøste ham og han fik hedenske Tanker. Tilsidst trængte han dog gjennem nogle haarde Storme og

gjennem Helvedes Porte ind i Guds inderste Fødsel (Aurora 19, 4—13). Og han fandt „Helvedes Fundament" vel ikke aabenbart, men i Hemmelighed, ikke som Virkelighed, men som Mulighed. Han ransager Ondskabens og Satans Dybder, men ogsaa Forløsningens Dybder, hvorledes Verden, der ved Lucifers og ved Adams Fald er kommen ud af „Temperaturen", ved Christus atter skal føres ind i Temperaturen (Kræfternes rette Ordning og Harmonie), tilbage til den rette, gudvelbehagelige Stand.

§ 11.

Idet vi i nærværende Skrift ville forsøge en Fremstilling og Vurdering af den Løsning, Bøhme har givet os af Problemet, oversee vi ikke, at der ved Løsningen af et philosophisk Problem ikke blot maa spørges om Indholdet, om det Resultat, hvortil Undersøgelsen har ført, men ogsaa om Formen, om den videnskabelige Begrundelse. I formel, i dialektisk Henseende er det nu nokſom bekjendt, at J. Bøhme i høieste Grad er ufuldkommen, om det end er almeenerkjendt, at der hos ham i det Enkelte findes gode dialektiske Greb. Den gjennemgaaende Mangel beroer for en stor Deel derpaa, at han befinder sig i en ekstatisk Tilstand, i hvilken han er overvældet af sin Gjenstand, af Indholdets overvættes Rigdom, som han ikke kan komme til at tage i Besiddelse gjennem en besindig Tankeforfølgelse, hvorved hans Fremstilling ofte bliver uforstaaelig og chaotisk. Han seer Alt som i en Indvikling, hvilken det er saare vanskeligt at udvikle. Han er selv en theogonisk Natur, der vil føde Gudsbegrebet, som gjærer og arbeider i ham, svinger sig indeni ham som et aldrig stillestaaende, kredsende

Hjul, et Ezechielshjul, der vil ud af ham til Dagens Lys og ofte volder ham svare Fødselsveer og Smerter. Han føler selv det Utilstrækkelige i sin Fremstilling og begynder derfor idelig forfra og forklarer stedse paany, hvad han mange Gange har forklaret, medens Læseren ønsker, at det nu maatte gaae videre fremad. Men ved hans vidtløftige Udviklinger og Beskrivelser faaer Læseren ofte kun Indtrykket af en stor, af Vinden bevæget og susende Skov, i hvilken han ikke kan høre eller forstaae et Ord. Dog maa man over disse Mangler ikke overse det, han virkelig har givet. Naar der er sagt om ham, at han er en Natur, som vil føde Videnskaben, men ikke kan, fordi han ikke kan kæmpe sig ud af den chaotiske, overvættes Fylde, af hvilken han er overvældet, og i hvis Magt han staaer (Schelling); saa maa dette dog begrændses derhen, at det hos ham vel ikke kom til en Systemfødsel, men dog til en Ideefødsel, og at ved denne Fødsel Noget blev sat ind i Aandens Verden, som ikke tilforn havde været tilstede, og uden hvis Forudsætning mange af de dybeste Aandsbevægelser i den nyere Tid ikke kunne forklares. Men hvad der unegtelig gjør det vanskeligt at forstaae disse Ideer, er tillige dette, at han idelig betjener sig af Naturcategorier, som Salt, Mercurius, Svovl o. s. v., hvor der skulde bruges Aandscategorier, det være sig logiske eller ethiske, og at den store digteriske Billedrigdom idelig skjuler Tanken, istedenfor at aabenbare den. Man maa her holde sig til visse tilbagevendende Hovedtanker, blivende Tanker, der holde Stand og ligesom gjennemlyse de tilfældige og skiftende Tankers og Billeders Mangfoldighed, ved hvilke det ofte, som der af Mange er klaget, flimrer En for Øinene, og hvor det paa en tumultuarisk Maade løber En rundt i Hovedet, uden at man kan finde

noget Fast at holde sig til. Der er i Bøhmes Skrifter et dobbelt Lys: det urolige, phantastisk flagrende, hvorved det flimrer En for Øinene, og det roligt straalende, der gjennemskinner hiint, og hvorpaa man med Rette kan anvende:

Wie durch des Nordlichts bewegliche Strahlen
Ewige Sterne schimmern.

Det er disse evige Stjerner, disse Stjerneglimt, der gjennembryde den flimrende Straaleforvirring, til hvilke der maa sees hen; eller, som det kan udtrykkes under et andet Billede: det er disse Toner, disse Stemmer fra en høiere Aandeverden, der efter visse Mellemrum tale tydeligt i den susende Skov, paa hvilke Opmærksomheden maa fæstes.

Som et Fortrin ved Bøhmes Fremstilling kan fremhæves, at han ved at philosophere i sit Modersmaal ved Siden af det Barbariske har aflokket dette et ikke ringe Antal af høist betegnende Ord, der ogsaa af senere Tænkere ere benyttede. I Schellings ovenomtalte Afhandling om den menneskelige Frihed (1809) bleve Læserne fortryllede og henrevne ved en Rigdom af nye, tilforn ikke hørte Udtryk og Vendinger i Modersmaalet. Men disse tilhøre alle Bøhme eller ere dog efterdannede hans forbilledlige Ord. Selv lægger Bøhme megen Vægt derpaa, at der philosopheres i Modersmaalet. Han klager over dem, der vel have seet noget af Sandheden, men hos hvilke Hovmodet har fordærvet Alt, fordi de ikke vilde bruge deres Modersmaal, men mene, at man maa overklistre Alt med fremmede Ord, for at vise sig som en lærd Mand. Han tiltaler Modersmaalet: Men hør, Du eenfoldige Moder, som føder Børn til Verden, der skamme sig ved Dig og foragte Dig, saa siger Aanden, som er din Fader: forsag ikke! jeg er din Styrke og din Kraft, og jeg vil indskjænke Dig

en mild Drik i din Alderdom. Efterdi alle dine Børn, som Du har født og opammet, foragte Dig og ikke ville pleie Dig i din høie Alderdom, saa vil jeg trøste Dig i din Alderdom og give Dig en ung Søn. Han skal blive i dit Huus, saalænge Du lever, og pleie Dig og trøste Dig mod alle dine stolte Børns Staahei og Blæst.

Til Gunst for Bøhme tillade vi os endnu at bemærke, at det Dialektiske, hvor stor Betydning der end maa tillægges det, dog ikke er det Første i Philosophien. Det er det Secundaire, Midlet, hvorigjennem Anskuelsen klares. Det Første, det, hvorpaa ethvert stort Fremskridt i Philosophien beroer, er selve den speculative, intellectuelle Anskuelse, er Intuitionen, uden hvilken al Dialektik, hvad Erfaring noksom viser, er gold. En Critik over Bøhme vil derfor ikke nærmest have at spørge, om han har raisonneret rigtigt, men om han har seet rigtigt. Forsaavidt som imidlertid Nogen skulde mene, at Bøhmes Standpunct paa Grund af det manglende Formelle kan betegnes som et forvidenskabeligt Standpunct, d. v. s. et Standpunct, der ligger forud for den egentlige Videnskab, og at han kun er en Forløber for den christelige Videnskab*), ville vi paa ingen Maade modsige. Den antike Philosophie viser lignende Phænomener, f. Ex. Pythagoras. Hovedspørgsmaalet er, om Philosophie og Theologie ville kunne unddrage sig for at indlade sig med hans Ideer.

Idet vi nu ville fremstille den Løsning, som Bøhme giver af sit altomfattende Problem, henvise vi næst efter Originalskrifterne i Schieblers Udgave til Hambergers bekjendte og udmærkede Skrift: Systematisk Udtog af Bøhmes Lære,

*) Peip: Jacob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft.

og til Fr. Baaders samtlige Værker, særligt hans Forelæsninger over J. Bøhme. Andre Skrifter ville leilighedsvis blive citerede, forsaavidt som de have havt nogen Betydning for nærværende Arbeide. En Oversigt over Bøhme-Litteraturen ligger udenfor vort Formaal *). Vor Betragtning deler sig i to Hovedafsnit: I. Gud og den uskabte Himmel. II. Gud og den skabte Verden.

*) I den skandinaviske Litteratur er der, saavidt mig bekjendt, hidindtil kun fremkommet to Forsøg paa en Fremstilling og Vurdering af Bøhme. Det ene af Schröder: Handbok i Philosophiens historia. Utgifven met et Företal af Atterbom. 3. B. 1. Afd. S. 120 ff. 1849. Det andet af H. Scharling: Jacob Bøhmes Theosophie. En religionsphilosophisk og dogmatisk Undersøgelse. 1879.

I.

Gud og den uskabte Himmel.

§ 12.

Bøhme gjentager ofte, at man for at forstaae og fremstille Guds Fødsel (den theogoniske Proces) altid maa have for Øie, at denne ikke foregaaer paa timelig Viis, i Succession, men paa evig Viis, i Simultanëitet eller paa eengang, i et uendeligt Kredsløb, en uendelig Circularbevægelse. Men heri ligger netop Vanskeligheden for vor menneskelige Tænkning, der er bunden til det Stykkeviise, det i en Tidsfølge (Succession) Fremskridende. „Dersom jeg havde en Engletunge og Du en Engleforstand, da skulde vi nok forstaae hinanden. Men nu maa jeg tale paa jordisk Viis med min halvdøde Forstand, og da jeg kun er en Funke, et Particular af det Hele, kan jeg ikke beskrive Dig den hele Guddom i en Cirkel paa eengang. Jeg maa sætte det Ene efter det Andet, saa seer Du omsider det Hele. Ja, jeg maa stundom tale paa djævelsk Viis, som om Lyset tændtes af Mørket, og som om Guddommen havde en Begyndelse. Ellers kan jeg ikke underviise Dig. Men saaledes er det ikke. Gud har ingen Begyndelse, eller rettere, han har en evig Begyndelse og en evig Ende. Derfor formaner jeg Læseren, ikke at forstaae mig jordisk, men at fatte Alt i en høi og overnaturlig Mening."

Naar man læser Bøhmes Fremstilling af den theogoniske Proces, seer det unegtelig ud, som om der foregik en Historie

i Gud, i hvilken det paa mange Steder gaaer noget tumultuarisk og broget til, en Historie med Criser og Kampe mellem Lys og Mørke, med forfærdelige Veer og Brydninger i Angster, men ogsaa med lysflammende Triumpher og Seiervindinger. Men man maa her erindre, at Bøhme ligesom Digteren tænker i Billeder og Symboler, og ikke kan tænke paa anden Maade; at han, som Oetinger siger, maa skrive „optice og phænomenologice“. Hans Mening er ikke, at Gud bliver til gjennem en timelig Historie. Men han vil eftertænke og paavise de evige Momenter i den guddommelige Livsbevægelse og i den guddommelige Selvbevidstheds Proces, hvor Alt er Væren og Selvfrembringelse paa eengang. Uden en evig Livsbevægelse vilde Gud kun være en død Væren; thi kun Døden er uden Proces. Og uden den evige Væren og uforanderlige Lighed med sig selv vilde Gud som den blotte Bevægelse hjemfalde til Timelighed og Historie. Idet nu Bøhme vil paavise de forskjellige Momenter i alle Væseners Væsen, saa isolerer han, udsondrer han det enkelte Moment, vil erkjende dette i og for sig selv, vil vise, hvilken Beskaffenhed, Qvalitet, der tilkommer dette Moment, naar det tænkes udsondret fra det Heles Sammenhæng og ligesom er overladt til sig selv. Men tillige kræver han, at man i Modsætning til denne Udsondring skal fatte dette Moment i det Heles rhytmiske Bevægelse, det Heles Harmonie, hvor det da ofte har en heel anden Charakteer, end naar det tages isoleret eller abstract. „Ligesom et suurt eller bittert Æble betvinges af Solen, at det bliver lifligt at spise, saaledes beholder ogsaa Guddommen sine Qvaliteter, men de aabenbare sig paa en liflig Maade.“ Betragter man det Sure eller det Bittre for sig, idet man udsondrer det for Smagen, da betragtes det abstract; i Virkeligheden, hvor det er stillet ind under Solens

betvingende Kraft og i Forbindelse med andre Qvaliteter, yttrer det sig ikke som Suurt eller som Bittert, om det end er medvirkende i det Hele. Den bittre Qvalitet er vistnok ogsaa i Gud, men ikke som Galden i et Menneske, men som „en stedsevarende Kraft, en triumpherende Glædens Kilde". Det er dette, man maa have for Øie, medens man læser J. Bøhme, at han i en Strøm af Billeder idelig bevæger sig i Fremstillingen af udsondrede Momenter, hvilken Fremstilling dog kun har Betydning for vor Tanke, thi i Virkeligheden forholder det sig ikke saaledes. Derfor er det nødvendigt, idelig at corrigere og supplere Fremstillingen ved at omsætte det Successive i det Simultane, ved at føre det Udsondrede og særligt Fremhævede tilbage til Heelheden, til Circularbevægelsen, af hvilken det blev udsondret til vor Underviisning, og see, hvilken Rolle det spiller i Heelheden. Det vil da ofte vise sig, at hvad der for den abstracte Betragtning var tumultuarisk og broget, i Virkeligheden er i dybeste Stilhed, kun er i Latens, i Forborgenhed, hvilket f. Ex. har en vigtig Anvendelse paa hans Fremstilling af de syv Naturskikkelser eller Grundkræfter. Forsømmer man dette, hvilket forsømmes af Mange, som derved komme i Forvirring, da efterkommer man ikke Bøhmes Fordring, at man ikke maa opfatte ham med det jordiske Gemyt og den jordiske Forstand, men skal tage Alt i en høi og overnaturlig Mening.

Det stille Mysterium.

Ugrunden og den evige Villie. — Imaginationen og den evige Idea. — Den mulige Trinitet.

§ 13.

Det første Led i Bøhmes theosophiske Tankerække er Enheden, der af ham benævnes som Ugrunden, hvor Alt endnu

er i Indifferens. Her er endnu ingen Grund, intet Grundlæggende, ingen Midte, intet Princip, intet Bestemmende eller Bestemt. Thi Grund kan først fremkomme, naar det Differente, det Bestemte fremkommer. Her er endnu hverken Lys eller Mørke, hverken Lys eller Ild, hverken Godt eller Ondt; her er hverken Høide eller Dybde, hverken Stort eller Smaat, hverken Tykt eller Tyndt. Her er Alt og Intet. Thi Alt er en Stilhed, hvor intet Virkeligt rører sig. I denne Stilhed ligger den hele Treenighed, Fader, Søn og Aand, der endnu ikke ere fremkomne — han maa tale paa djævelsk Viis, som om Gud havde en Begyndelse, thi ellers kan han ikke undervise os —; her ligger den hele Creation med Alt, hvad der er i Himlen og paa Jorden. Denne Ugrund eller Afgrund, denne Eenhed, som er Alt og Intet, betegner han ofte som mysterium magnum; ligeledes som det evige Chaos, hvorved er at bemærke, at Chaos i Theosophien ikke betyder Uorden og Forvirring, men en indviklet Fylde, der endnu ikke er kommen til Udvikling. Et Æg, f. Ex., hvoraf der fremkommer en Fugl, kaldes i Theosophien Fuglens Chaos.

Men i det Inderste af denne Ugrund, dette mysterium magnum, er der en grundløs, uoprunden Villie; hvilken Villie vi dog ikke videre skulle ransage, fordi dette vilde turbere os, vilde sætte os i Forvirring. Vi kunne vistnok godt forstaae, at det vilde turbere os, i Indifferensens Nat at ransage, søge Bestemmelser og Forskjelle, hvor der ingen Bestemmelser og Forskjelle ere. Paa den anden Side er det netop denne Villie, som Bøhme vil ransage, idet den træder ud af Natten, selv bestemmer sig til sin Aabenbaring, selv giver sig fremskridende Bestemmelser. I Forbindelse med Villien taler Bøhme ogsaa oftere om et stort, uhyre Øie, i hvilket alle Andere,

alle Skikkelser, Farver og Figurer ligge forborgne. Men dette Øie seer Intet, fordi det kun seer ud i en ubestemt, grændseløs Uendelighed, hvor det ikke møder nogen Gjenstand*).

§ 14.

En Villie er tynd som et Intet og begjærer altid Noget, hvormed den kan fylde sig. Men denne Villie begjærer kun sig selv, thi der er intet Andet at begjære; den vil tage sig selv og sin Fylde i Besiddelse, vil aabenbare sig i sig selv. Det Første, den gjør, er: at forskaffe sig et Speil, hvori den kan see sig selv. Af hvilken Beskaffenhed er nu dette Speil? Nærmest vil man vel tænke paa et Fornuftspeil, et Tankespeil; og der ere dem, som ved Speilet have tænkt paa Indbegrebet af Tænkningens evige, almeengyldige og nødvendige Former, uden hvilke Gud ikke kan see sig selv og sin Realitetsfylde, de ontologiske Bestemmelser, der f. Ex. ere Hovedgjenstanden for Hegels Logik. Man kan, per oppositionem, ved Modsætningen tænke paa Kant, hvis hele theoretiske Philosophie er en Lære om Speilet; vistnok kun et Miniaturspeil i Sammenligning med Bøhmes, nemlig Læren om de Tanke- og Anskuelsesformer, i hvilke vel ikke Gud, men Mennesket seer sig selv og den hele Erfaringsverden (hvormed Kant forbinder den Tanke eller Utanke, at Speilet aldeles ikke kan vise os Tingene, som de ere i sig selv, men kun deres Overflade eller Phænomen — hvad vistnok gjælder om de jordiske, materielle Speile, vi have paa Væggene**).

---

*) Gnadenwahl. I. 1. Cap.

**) Weisse: J. Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit, Fichtes Zeitschrift, B. 14, S. 200: „Sollte es sich allzu fremdartig ausnehmen, wenn wir geradezu diese Vorstellung eines Spiegels —

Dog kunne vi ikke finde, at nogen af disse Forklaringer er tilfredsstillende. Bøhmes Speil er ikke blot et Fornuftspeil, Tankespeil, men et Imaginationens Speil, Phantasiespeil, en Eenhed af Fornuft og Imagination, og vil man philosophiske Paralleler, maatte man vel nærmest tænke paa Schellings intellectuelle Anskuelse overført paa Gud. Bøhmes Speil viser uendeligt Mere end blotte logiske Former. For det imaginerende Øie, der seer ind i Speilet, viser det den hele Fylde, Skikkelser, Farver, Figurer; ja, som vi ville faae at see i det Følgende, tilbagestraaler det et Billede af den treenige Gud selv. Der er Intet, hverken i Himlen eller paa Jorden, som ikke fra først af har viist sig i dette Speil. Bøhme betegner dette Speil som Guds Beskuelighed, eller som den evige Viisdom, den evige Idea. Og denne Idea benævner han som en Jomfru. Man maa vænne sig til, at Billederne skifte hos Bøhme. Hvad nylig var et Speil, er nu en Jomfru, der i Evighedens Daggry staaer for den sig til Selvaabenbaring opladende Gud og ligesom tilskynder ham til at aabenbare sig ved at vise ham hans Herligheds overvættes Rigdom. Den evige Idea eller Sophia benævnes som en Jomfru, forbi den Intet føder, men kun opfanger og tilbagestraaler Billedet. Skjøndt lige evig med Gud, er den ikke Gud af Gud, men Guds Veninde. Dog er den upersonlig, selvløs, thi den er kun et Redskab for Guds Aabenbaring. Vi ville i det Følgende see, at den danner Modsætningen til den evige Natur, der ligeledes er Guds Redskab, om end Ideen underordnet, og at den i Formælingen med den evige

---

Vernunftspiegel, Spiegel des Bewußtseins würde man ihn etwa nennen müssen — aus Böhme in Kant hineintragen, nur freilich unter Beseitigung aller theosophischen Prämissen?"

Natur vil vise sig for os som Guds Herlighed, hvor Speilingen først finder sin Fuldendelse *).

§ 15.

Speilet i Gud er ikke fra først af færdigt og danner sig under selve Speilingen. Hvad foregaaer der da i denne Speiling?

Der foregaaer i denne første Speiling kun dette, at der fremkommer et abstract Skyggeridѕ af, hvad der i det Følgende skal blive lyslevende og farverigt. Der foregaaer dette, at den grundløse, ufattelige Villie, som kun er een, som er Intet og dog Alt, fatter og finder sig selv, og at Eenheden seer sig som Trehed og Treheden som Eenhed. Thi den første, uoprundne Villie, der *hverken er god eller ond*, føder i sig selv *det ene evige Gode*, som en fattelig Villie, der er den grundløse Villies Søn, hvori den fatter og finder sig selv, og som er lige evig med den uoprundne Villie (Gud af Gud) **). Og den første Villie gaaer ud gjennem dette evigt Fundne og ifører sig en evig Beskuelighed af sig selv. Og den første Villie hedder Fader, og den anden, den fattede, den

*) „Menschwerdung Christi", 2. Th., 2. Cap.: „Das Nichts ursachet den Willen, daß er begehrend ist, und das *Begehren ist eine Imagination*, da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket, so imaginiret er aus dem Ungrunde in sich selber und machet ihm in der Imagination einen Grund in sich selber und schwängert sich mit der Imagination aus der Weisheit als aus dem jungfräulichen Spiegel, der da ist eine Mutter ohne Gebären, ohne Willen." 3. Cap.: „Wäre nicht der Spiegel der Weisheit, so möchte kein Feuer oder Licht erboren werden. Alles nimmt seinen Urstand von dem Spiegel der Gottheit."

**) Gnadenwahl, 1. Cap., 5. 6: „Der erste unanfängliche einige Wille, welcher weder böse noch gut ist, gebieret in sich das Einige, *ewige Gute*, als einen faßlichen Willen" o. s. v.

fødte Villie, hedder Søn. Og Udgangen gjennem den fattede Søn hedder Aand, thi den udfører det Fattede i et Villiesliv og en Villiesbevægelse og Rørelse, som et Liv af Faderen og Sønnen; men det Udgangne, eller som Bøhme ogsaa kalder det, den fjerde Virkning, hedder Guds Viisdom eller Beskuelighed, hvor Fader, Søn og Aand (ikke en enkelt af disse, men den hele Trehed) altid seer og finder sig selv. Han udfører det nærmere, idet han siger, at alle Kræfter i Faderen samles (concentreres) i Sønnen; men Aanden udaander dem, udbreder dem, ligesom naar Solens Straaler skydes ud af Solens magiske Ild og aabenbare Solens Kraft. I den guddommelige Beskuelighed eller Viisdom leger Guds Aand med de udstraalede Kræfter, som med en eneste Kraft (hvor Mangfoldigheden altsaa atter er ført tilbage til Eenhed). Viisdommen er hverken stor eller lille, har hverken Begyndelse eller Ende, men er uendelig, og dens Form er uomskreven. Den staaer for Gud som en Jomfru, er stille og stum (maa altsaa ikke forvexles med Sønnen, som er Ordet). Den maa heller ikke forvexles med Aanden, thi den er lidende (passiv), men Aanden er gjørende (activ). I dette Speil seer den hellige Trefoldighed sig selv og alle Evighedens Under (Guds Herligheds Rigdom), som hverken have Begyndelse eller Ende.

§ 16.

Men med Alt, hvad her er betragtet, med denne første Speiling have vi endnu ikke den levende Gud. „Det er et Liv og dog intet Liv, en Figur af Livet og et Billede af Livet" (6 theos. Puncte, 1, 7: gleich einem Leben und ist doch kein Leben, sondern eine Figur des Lebens und des Bildes am Leben). Gud seer sig endnu kun som Muligheden til at blive trinitarisk, og i Speilet seer han kun en Rigdom af

mulige Herligheder eller Under, der endnu ikke ere virkeliggjorte. Han er ligesom hensjunken i en umiddelbar, mystisk Anskuelse eller Contemplation, i hvilken Forskjellene kun ere indslyngede i hverandre, men ikke ere virkelige, sondrede Modsætninger, hvorfor Bøhme ogsaa udtrykkeligt fremhæver, at der endnu kun ere tre Virkninger, men ikke tre Personer, hvad jo klarligt siger, at her have vi endnu ingen virkelig Selvbevidsthed. Thi virkelig Trinitet og virkelig, tænkende Selvbevidsthed ere uadskillelige Begreber. Her ere heller ingen guddommelige Egenskaber, thi Egenskaber kunne kun findes, hvor der er et Andet, et Modsat, hvorved de kunne bestemmes. Alt er her endnu kun i en Magia, det blotte Speilbillede uden Virkelighed. Denne Speiling, der er et Liv og dog intet Liv, en Aand og dog ingen Aand, er altsaa endnu ingen virkelig personlig Selvbevidsthed. Det er kun en dæmrende, drømmende Selvbevidsthed. Jomfruen staaer for Gud som i et Drømmesyn, som i en Evighedens Morgendrøm, der prophetisk viser ham, hvad han kan blive, kan gjøre sig til*).

Hvorledes bliver Gud da den levende, den virkelig Treenige? — Efter Bøhme skeer dette kun formedelst den evige Natur, der som Aabenbaringsmiddel danner Modsætningen til Jomfruen, den evige Idea. Idet Gud i stille Beskuelseslyst seer sig selv og sine Under, som Jomfruen viser ham i Speilet, bliver Villien begjærende, begjærer, at hvad den seer i Speilet, skal blive Mere end et Speilbillede, skal blive virkeligt, som naar en Kunstner begjærer at virkeliggjøre det Syn, det Billede, der viser sig for ham i hans Gemyt. Og ikke blot Villien bliver begjærende, men Viisdommen, Sophia,

*) Jofr. Huber: J. Böhme. Biographische Skizzen. S. 64.

bølger ham imøde, forlænges efter, at Viisdommens Under skulle oplades, skjøndt hun selv er alle disse Under. I denne Forening af Beskuelseslyst og Begjæring, af Imagination og Begjæring vækkes den i Gud forborgne, evige Natur, der nu bryder frem som Ideens Modsætning eller Contrarium. Den evige Naturs Fødsel beroer paa Begjæringens Magie og er Magten til uden materielle Formidlinger at kalde det Ikke-Værende som Værende. Al virkende Magie beroer paa Begjæring og Imagination, og Alt hvad der fødes og bliver til, fremkommer i sidste Instans af Begjæring og Imagination.

§ 17.

Det hører til det for Bøhme Eiendommeligste, at han construerer Aanden, ogsaa den absolute Aand eller Gud, ved Begjæring og Imagination, Villie og Phantasie. Han er her meget forskjellig fra dem, der ganske udelukke Phantasien af Gud. En phantasieløs Gud, der kun er den rene Fornuft, den rene Tanken, den blotte, bare og blanke Intelligens, er for Bøhme et abstract Væsen, ingen virkelig levende Aand. Og unegtelig vilde en phantasieløs Gud ikke kunne frembringe en Verden som den, vi kjende, en Verden som den, i hvilken Bøhme levede og havde sine Intuitioner, idet denne Verden baade i Natur og i Historie er gjennemvirket af Phantasie, gjennemvirket af principium individuationis, der aabenbarer sig i en uudtømmelig Rigdom af individuelle Skikkelser, som ikke lade sig opløse i Almeenbegreber. Men der vilde ikke kunne være Phantasie i Gud, dersom der ikke var Natur i Gud, og allerede derved, at Bøhme taler om et Imaginationens Speil, viser han hen til Naturen som en Potens i Gud selv. Thi Phantasien er jo netop i Idealitetens Form

Bindeledet mellem Aand og Natur *). Just fordi Gud er Eenhed af Aand og Natur, just derfor maa der ikke blot tillægges ham Fornuft, men ogsaa Phantasie, der vistnok maa tænkes gjennemlyst, gjennemskinnet af Viisdommen.

I Forbigaaende bemærke vi, at vi her have Roden til Bøhmes Psychologie. Efter Bøhme er Villien det Inderste i Mennesket, Principet i vor Personlighed, og Phantasien den skikkelsedannende, billeddannende Virksomhed, der ikke udelukker, men forudsætter Fornuft og Viisdom, er Villiens nødvendige Complement. Det reent Abstracte kan ikke villes, kan hverken elskes eller hades, men kun det, der fremstiller sig i et Billede (imago), en Skikkelse. Ingen Villiesact er mulig uden Imagination. En Villie maa have et Formaal, men et Formaal, der sættes af Villien, ligger i Fremtiden og maa forestilles af Imaginationen, maa foresvæve denne. En Villie maa bestemme sig efter Motiver, Kjærlighed eller Had, Haab eller Frygt, Goder eller Onder, hvad Altsammen ere „Imaginationer". Forskjelligheden i de menneskelige Charakterer beroer paa det, hvori de sætte deres Imagination, eller hvori de sætte deres Begjæring, deres Attraa, deres Villie, der er uadskillelig fra Imaginationen. Hvor din Skat er, hvor dit Aandsbillede, dit Villiesbillede er, der er ogsaa dit Hjerte. Er nu Mennesket skabt i Guds Billede, da maa efter Bøhmes Tankegang, paa Evighedens og Alfuldkommenhedens Maade, et tilsvarende Forhold findes i Gud.

§ 18.

Ved Begjæring og Imagination vækkes altsaa den i Gud forborgne Natur og kommer til Frembrud. Den evige Natur

*) Jvfr. Portig: Religion und Kunst. II. 273. Froschhammer: Die Phantasie als Weltprincip.

maa ikke opfattes som en Materie i Gud. Thi Materie er intet Oprindeligt, men kun et Product. Snarere træffe vi Bøhmes Mening, naar vi med St. Martin og Fr. Baader betegne den som „en spirituøs Potens“. Denne spirituøse Potens er upersonlig, selvløs, og dog efter Bøhme en fra Eenheden udflydt og frasklilt Villie, der mangfoldiggjør sig i en uendelig Magtfylde, et levende Væld af Kræfter, der opvælder i en Uendelighed af mange Tusinde Gange Tusinde Particularvillier. Thi Livet staaer i mange Villier. Enhver af Kræfterne i den evige Natur har sin egen Villie, og den ene af disse Villier er imod den anden. Og Livet vilde være idel Fjendtlighed, dersom alle disse Livskræfter ikke fik en mild Herre, under hvis Tvang de maae være, og som kan bryde deres Magt og Villie. For Bøhme er Alt Villie. Men i Naturen er der kun en blind, ingen selvbevidst Villie.

Med den evige Naturs Frembrud indtræder en Fordunkling, der danner Modsætningen til det rene Lys, den rene Aandelighed. Men denne Fordunkling er Betingelse for, at Lyset kan komme til at aabenbare sin Glands. Vi kunne ogsaa sige: med den evige Natur fremkommer det Tykke i Modsætning til det Tynde. Det Tynde er den blotte Idealitet, den rene Aandelighed. Det Tykke er Naturen, der er Betingelse for, at det Tynde, nemlig Aanden, kan vinde Liv og Fylde, faae Saft og Kraft. Nu først kunne vi faae virkelige Modsætninger og virkelig Aabenbaring.

Bøhme er uudtømmelig i at skildre Modsætningens Nødvendighed for Livet og Aabenbaringen. Alle Ting, ikke blot de jordiske og djævelske, men ogsaa de himmelske og guddommelige Ting staae i Ja og Nei *). Den evige Eenhedsvillie er

*) Theosophische Fragen. (3te Frage).

det evige Ja; men dette Ja kan ikke blive aabenbaret uden det evige Nei, der danner Modsætningen til Eenheden og sætter Mangfoldighed og Forskjellighed. Og dog kunne vi ikke sige, at Ja og Nei ere affondrede, ere to Ting ved Siden af hinanden. De ere kun een Ting, men skille sig i to Begyndelser og danne to Centra, af hvilke ethvert vil og virker i sig selv. — Den evige Villie maa gaae ud af sig selv og indføre sig i Egenhed, ellers var der ingen Skikkelse eller Forstaaelighed, og alle Kræfter vare kun een Kraft. Forstaaelse grunder sig i Forskjellighed og Mangfoldighed, hvor den ene Egenskab seer og proberer den anden. — Eet har Intet i sig, som det kan ville, med mindre det doublerer sig. I den blotte Eenhed kan det ikke fornemme sig selv; kun i Tohed kan det fornemme sig selv. — Hvor der ikke er Modstand, er der kun en stedsevarende Udgang, men ingen Indgang og Tilbagegang i sig selv o. s. v.

Aabenbaringen gjennem den evige Natur.

De syv Naturskikkelser. — Den virkelige Treenighed. — Guds Herlighed. Den uskabte Himmel.

§ 19.

For at blive sig selv aabenbar som den levende Gud, har Gud altsaa maattet sætte en evig Sondring, en evig Modsætning i sig selv. Den guddommelige Villie har maattet dele sig i to, har ligesom maattet afsætte en modguddommelig (den udflydte, fra Eenheden affondrede) Villie som Betingelse for sit Aabenbaringsliv. Vi have altsaa i Gud to Centra: Naturvillien og Aandsvillien. Naturvillien kan nærmere betegnes som Particularvillie, Egenvillie, i Modsætning til Universalvillien, der vil det Ene og Hele; som Nei-Villien

i Modsætning til Ja-Villien; som Ulighedsvillien i Modsætning til Lighedsvillien. Formaalet for den Livs- og Aabenbaringsproces, vi nu skulle betragte, er, at Naturvillien skal underordnes Aandsvillien som dens tjenende Redskab, dens Aabenbaringsmiddel. Den første Deel af Processen viser et Modsætningsforhold, ja et fjendtligt Forhold af Naturen til Aanden; den anden Deel derimod viser Naturen som Guds og Ideens villige Tjenerinde til Udformelsen af Guds Herlighed eller Glorie (δόξα). Processen bestemmes nærmere ved de syv Grundkræfter, qvalitetiske Aander (Quellgeister) eller Naturskikkelser, ved hvilket sidste Udtryk Böhme forstaaer det Samme som den skikkelsegivende, den Naturen dannende Kraft *). Intet kan i Naturen vinde Skikkelse uden ved disse syv Kræfter. I disse syv Naturskikkelser ville vi komme til at see to Ternarer eller Treheder; den første, den negative, mørke Ternar, hvor Naturen viser, hvad den formaaer ved sig selv, viser, at den uagtet al sin Magt dog kun er en ustillet Hunger og en vildtgjærende Uro; den anden, den positive, lyse Ternar, hvor Naturen har opgivet sin Selvstændighed og er forklaret i Lyset til Dannelsen af de evige Harmonier. Den fjerde Naturskikkelse eller Lynet er Midten eller Overgangen fra Mørket til Lyset. 4 er Midten af 7.

§ 20.

Den første Naturskikkelse er den indadvendte Begjæring, der kun begjærer sig selv. Den er kold, haard, skarp, streng og har sit symbolske Udtryk i Saltet. Med et videnskabeligt Udtryk kalde vi den Contractionen, Sammentrækningen.

---

*) Lutterbeck: „Die sieben Naturgestalten" i Froschhammers Athenæum. 3ter Band, 4tes Heft. S. 513.

Den er den strenge, i sig selv indesluttede, mørke Magt, der vil være alene og ikke taaler Noget udenfor sig, men vil trække Alt ind i sig, vil have Alt for sig selv, som naar man siger om et Menneske, at han har et mørkt, indesluttet Gemyt og holder paa sig selv i Strenghed og Stramhed mod Alt, hvad der er udenfor ham. Den anden Naturskikkelse er den udadvendte Begjæring, Bevægelsen, der vil ud i Mangfoldighed, hvis symbolske Udtryk er Qviksølvet, Mercurius, men som vi videnskabeligt kalde Expansionen, Tendentsen til at udbrede sig, udvide sig i alle Retninger. Disse tvende Qvaliteter ere nu stik imod hinanden. Den ene vil ud, den anden vil ind. Den ene vil indeslutte sig og Alt i sig selv, den anden vil aabenbare sig og udgyde sig til alle Sider. Jo mere den ene trækker ind, desto mere trækker den anden ud. Den ene vil være stille, den anden larmer og støier. Den ene vil trække sig tilbage i sig selv, den anden vil løbe, fare frem, vil flyve ud i det Vide og det Fjerne. Disse stridende Kræfter ere uadskillelige, kunne ikke slippe hinanden, men maae brydes med hinanden. Denne Brydning bliver tilsidst som Svingningen, som Dreiningen af et Hjul, en Bevægelse, der ikke kan faae Ende og ikke fører til noget Maal; og der fremkommer en forfærdelig Uro og Angst. Denne Uro, denne Angst er den tredie Naturskikkelse. Man kan ikke blive, hvor man er, og alligevel kommer man ikke af Stedet. Enhver af de Modsatte vil sin egen Vei, men de kunne ikke komme løs fra hinanden. De ville skilles ad, men deres Forbindelse er uopløselig, og de vedblive at svinge omkring med hinanden i en vild Forvirring som i et Slags Raseri. Angst er her et symbolsk Udtryk til at betegne den uopløste Tvist, Tvedragt og Spænding, i hvilken der er en Presning, og har atter et symbolsk Udtryk i Svovlet (sulphur). Vi kalde denne Skik-

kelse Rotationen, Hjulbevægelsen. Den første Ternar er altsaa Contraction, Expansion, Rotation, men disharmonisk (das Dreiuneins, som Baader kalder det), en Modsigelse, som Naturen selv ikke kan løse.

Hvorledes skal da Naturen blive befriet, forløst fra denne Pinagtighed? Ved egen Kraft formaaer Naturen det ikke (natura quærit se, sed non invenit). Modsigelsen kan kun løses ved Det, som er høiere end Naturen, er over og udenfor Naturen: ved Gud, den evige Frihed. Naturens inderste Væsen er indigentia dei, indigentia gratiæ, Trangen til Gud, en Hunger og en Uro, der kun kan stilles, mættes og beroliges ved Friheden. Der vækkes i Naturen en ængstelig Forlængsel efter Friheden. Paa den anden Side forlænges Friheden efter Naturen, for derigjennem at aabenbare sig. Gud er Hellighed og Kjærlighed, men for at Helligheden og Kjærligheden kan blive aabenbar, maa der være Noget, som trænger til Kjærlighed og Naade, trænger til at forløses fra sin Pinagtighed. Det Høiere begjærer det Lavere, og det Lavere begjærer det Høiere. Dog vil Naturen ikke fra først af opgive sin Vildhed, vil ikke underordne sig Ideen. Der maa her foregaae en Overvindelse, idet Friheden, Aanden, den hellige Kjærlighed lader sit Lys indstraale i Naturens Mørke og Forvirring, og en Rystelse, en Skræk, et choc (der Schrack) gaaer gjennem den hele Natur. Lynet, som er den fjerde Naturskikkelse, den første Berøring af Aanden og Naturen, bryder frem som en paa een Gang glædelig og forfærdende Overraskelse. I Lynet fortæres det Grove, det Mørke, det Selviske i Naturens Begjæring. Naturskikkelserne blive ligesom daanende, synke bort fra deres Selviskhed og blive ganske sagtmodige (3. Princ. 4, 50. 51). De antage Lysets Villie, hengive sig ganske til Lyset, blive som de, der

selv ingen Magt have, og begjære kun Lysets Kraft. Lynet selv bliver ganske forskrækket og forvandles til et Lys, der er aldeles hvidt og mildtskinnende. Det viser sig her hos Bøhme første Gang, hvad der er gjennemgaaende i hans Skrifter og faaer de dybeste praktiske Anvendelser: at ethvert Liv maa fødes to Gange, at for Naturen gaaer Veien til Lyset, til Friheden gjennem Lynet som den antændte Ild. Heraf det gamle Ord, der i Theosophien saa ofte vender tilbage: per ignem ad lucem; eller da Lynet som den fjerde Naturskikkelse har sin theosophisk-symbolske Betegnelse i et Kors: per crucem ad lucem, hvilket faaer en saa stor Anvendelse paa den skabte Natur, og særlig paa det christelige Liv (det bør os gjennem Trængsler, angustiæ, Angster at indgaae i Guds Rige). Idelig indskjærper Bøhme, at ethvert Liv fødes i Angst, nydes i Frihed, og atter forgaaer i Angst. Vi have nævnet den første Ternar som den mørke Ternar, og kunne, naar vi betragte den som Eenhed, nævne den som det mørke Princip i Gud, men kunne ogsaa benævne den som Ildprincipet. Thi i Mørket er allerede Ilden, men latent; den antændes først ved Lysets Indstraaling, ved Lynet, som naar Steen og Staal gnide sig imod hinanden. Ilden er hos Bøhme Udtrykket for Naturvillien, den strenge, stærke, fortærende Magt; Lyset, Aandsvillien, den milde, nærende Magt, er Kjærlighed og Sagtmodighed. Dog taler Bøhme ogsaa paa flere Steder om en himmelsk Ild, der er lys og mild og grundforskjellig fra den mørke, tørre og fortærende Ild.

§ 21.

Med Overvindelsen og Clarificeringen af det mørke, modguddommelige Princip begynder den positive, den gode og

lyse Ternar. De samme tre Naturskikkelser, vi have i den mørke Ternar, Contraction, Expansion, Rotation, gjentage sig i den lyse, kun at de nu ere forvandlede. Det Vilde, det Ubændige og Formløse er forsvundet. Livet har nu vundet Form, Maal og Grændse, eller, som Bøhme udtrykker det: Alt er nu Sagtmodighed. Den lyse Ternar begynder med den femte Naturskikkelse. Her ere Kræfterne concentrerede i Viisdommens Eenhed. Denne Naturskikkelse betegner Bøhme ogsaa som den milde Kjærlighed, den lyse Vandaand, under hvis blide Herredømme Kræfterne nu ere indsamlede: Fjendskabet er nu forsvundet, den ene Kraft glæder sig over den anden. De finde Smag i hverandre, inqvalere i hverandre og juble med hverandre over det Gjennembrud, som nu er skeet, og at det kjære Barn nu er født. Vand og Aand, Vand og Lys ere Betegnelser for det Princip, der dæmper, mildner og omdanner det Strenge og Skarpe i Naturen. Og som Bøhmes Metaphysik heeltigjennem har en praktisk Anvendelse, saa kunne vi her erindre, at der paa Jorden gives en Fødsel af Vand og Aand, og at Begjæringens og Lidenskabernes Ild, de vilde Rørelser, som opstige fra den mørke Ildrod i vor Natur, trænge til at slukkes, dæmpes ved den himmelske Sagtmodigheds og Kjærligheds kølende Vande, der forløse os fra Ildens Pinagtighed. — Den sjette Naturskikkelse er den forstaaelige Lyd eller Klang (Schall — Hall). Kræfterne, der ere indsamlede i den femte Naturskikkelse, blive nu udførte i forstaaelig Sondring, tone frem og blive lydelige. Naar Psalmisten (19, 4) siger om Guds Herligheds Kræfters Aabenbarelse i den skabte Natur: Deres Røst er udgangen over al Jorden og deres Ord til Jorderigs Grændser, og naar Apostelen (Rom. 10, 18) giver dette en høiere

Anvendelse: saa finder Bøhme allerede noget hertil Svarende i Evigheden, i Guds indre Aabenbaringsliv. Der er her et Sammenspil af forstaaelige Lyd, af Toner, og det Hørlige har sit Tilsvarende i det Synlige, i Klangfigurer og Lysfigurer. Men i Sammenligning med, hvad her paa Jorden kaldes Toner, kaldes Sang og Klang, hvilket er noget meget Grovt, ere de himmelske Toner meget subtile, som naar Gemyttet leger i sig selv og paa indvortes Maade hører liflige og søde Toner, men udvortes Intet hører. Intet menneskeligt Øre kan fornemme de himmelske Toner, der lyde og lege for Gud i hans indre Aabenbaringsliv. Kun Englene kunne fornemme noget deraf. Men denne deres Fornemmelse eller Hørelse er betinget ved Beskaffenheden af deres Verden, af deres Boligers Egenskab. — Den syvende Naturskikkelse er Afslutningen. Alle de foregaaende Kræfter og Virkninger sammenfattes her til en harmonisk Heelhed. Denne syvende og sidste Skikkelse kalder Bøhme den væsentlige, d. v. s. den til Virkelighed, til Liv og Livagtighed udformede Viisdom. Den Viisdom, det Billede, som Gud fra først af saae i Speilet i sin evige Imagination, og som han begjærede at see som virkeligt, er nu virkeliggjort. Bøhme nævner den ogsaa som Guds Legemlighed (Realitetsside, Udvorteshed, den ham omgivende Peripherie), den himmelske Salnitter, Guds Bolig, den hellige Treenigheds Huus, den uskabte Himmel, Riget; i hvilken Henseende Bøhme stemmer med Kabbala, der ogsaa i Gud har syv Naturskikkelser, af hvilke den sidste er Riget (Malkuth). Denne uskabte Himmel har en uudsigelig Skjønhed. „Til at beskrive den har jeg hverken Pen eller Tunge. Om end Jomfruen (Viisdommen) fører noget deraf ind i vort Gemyt, saa er det hele Menneske dog altfor koldt og mørkt, til at vi deraf skulde kunne udtale endogsaa kun en Funke.“

§ 22.

For ikke at misforstaae denne Lære om de syv Naturskikkelser, vil det være nødvendigt at erindre, hvad Bøhme atter og atter indskjærper, at denne Proces ikke foregaaer i Tiden, men i Evigheden. Det er kun vor skrøbelige Hjerne, der er nødt til at sætte det Ene efter det Andet, thi ellers forstaae vi det ikke. Men i Virkeligheden er det ikke saaledes. I Evigheden er der ingen timelig Succession, men Alt er i Krebsbevægelse, Circularbevægelse, og Intet er det timelig Første eller det timelig Sidste, men Alt er paa eengang, og den enkelte Naturskikkelse forudsætter alle de andre, idet der her er en uafladelig Gjensidighed og Vexelvirkning. Og i Evigheden staaer det Ene ikke udenfor det Andet, som i vore materielle Rumsforhold, men det Ene er i det Andet og dog forskjelligt derfra *). Virkeligheden (i Modsætning til de abstracte Momenter) er her kun den syvende Naturskikkelse, Heelheden, det Fuldkomne, den uskabte Himmel, Riget, Harmonien. Var det os forundt, umiddelbart at skue ind i hine Regioner, da vilde vi kun see den syvende Naturskikkelse eller Guds Herlighed. Alt det Øvrige er i Forborgenhed. Men atter maa der siges, at naar vi ville forstaae denne Harmonie, da maae vi for Betragtningen udsondre de enkelte Momenter i denne Bevægelse hver for sig, ligesom naar vi i en stor Musik eller i et Maleri agte paa de enkelte Toner og Overgange. Og da ville vi finde en Forskjellighed af dybere og høiere, stærkere og blødere Toner, dunklere og lysere Farver,

*) Aurora (10, 40): „Du sollst nicht denken, daß ein Geist neben dem andern stehe, wie Du die Sterne am Himmel siehst neben einander stehen, sondern sie sind alle sieben in einander wie ein Geist."

ja vilde finde Dissonantser, der paa den beundringsværdigste Maade opløse sig i en Harmonie, som Ingen formaaer at udsige. Det er denne Udsondring af Momenterne, Bøhme har forsøgt i sin Lære om de syv Naturskikkelser. De her betragtede Naturskikkelser eller Grundkræfter ere, hvad heller ikke kan ventes anderledes, de samme, hvilke vi kjende i den skabte Natur. Efter Bøhme er den skabte Natur et derivatum af den uskabte, ja, den skabte Natur staaer i sidste Betydning, hvor mange Mellemled der end monne være, i de uskabte Principer. Vi have saaledes Contraction, Expansion, Rotation. Vi have Lynet og Lyset; vi have Klang og Toner med Figurer og Farver, Elementerne til en Naturverden, i hvilken der findes Forstandighed, Sondring og Adskillelse. En Naturverden, det være sig den uskabte eller den skabte, vilde vistnok være utænkelig, dersom Gud kun var den tynde spiritus, som Deismen forestiller sig, kun var den rene Tænkning; dersom Gud ikke havde Phantasie og ikke kunde sandse, ikke havde et Sensorium, hvad ogsaa af Newton er fremhævet; eller dersom Gud, som Bøhme siger, blot var en alvidende, men ikke tillige en altseende, althørende, altsmagende, altfølende, altlugtende Gud *). Vi have dernæst denne Naturverden i dens Fuldendelse som den uskabte Himmel, Guds Herligheds Rigdom, et Forbillede for Skabningens Herlighed, naar den er ført til sin Fuldendelse. Vi have endelig, hvad vi endnu ikke have kunnet udtale, fordi det hører til den trinitariske Proces: Guds levende Ord som Kraftens Ord.

---

*) Aurora, 3. Cap.: „Der Vater ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig, freudenreich, ja die Freude selber.

§ 23.

Gjennem den her fremstillede Proces formidles Selvaabenbaringen af den virkelige, levende og triumpherende Trinitet. Dog tør vi endnu ikke forlade Naturprocessen, forinden vi have dvælet ved et enkelt Punct deri, som i mere end een Betydning af Ordet kan kaldes det mørke Punct.

Læseren vil uden Tvivl have fundet, at det vanskeligste Punct, men ogsaa det, der paa en særegen Maade fængsler Opmærksomheden, er, hvad vi efter Baader have kaldt den første, negative Ternar, men hvad Bøhme selv kalder centrum naturæ. Til Forstaaelsen af dette Udtryk bemærkes, at Bøhme ved Centrum ikke blot forstaaer Midtpunctet i en Kreds, men tillige hele Kredsen; ikke en mathematisk Kreds og et mathematisk Midtpunct, men en Kreds, hvis Midtpunct er allevegne, cujus centrum ubique, virkende paa alle Puncter, beherskende og gjennemtrængende den hele Region. Det Modsatte af Naturcentret er Lys- eller Livscentret. I Gud ere der to Centra og to Regioner, af hvilke dog kun den ene, den lyse Region er aabenbar, medens den anden er i dybeste Forborgenhed. I Skabningen gjentage sig de to Centra. Men i en Deel af Skabningen er, som vi ville see i det Følgende, det mørke Centrum og den mørke Region kommen til Aabenbarelse, og det lyse Centrum traadt tilbage i Forborgenhed, formedelst Synden.

Centrum naturæ er da hos Bøhme det Første i Naturen, hiin oprindelige Tvist og Conflict mellem stridende Kræfter, hvormed Livet begynder, og som ikke kan bringe det videre end til Angsten, en Spænding, Svingning, Dreining af Kræfterne (gyratio), der snart betegnes som et ængsteligt Mørke, snart som en Ild, der endnu ikke er antændt, men er brændende i Grunden og

kun gjennem Lyset kan bringes ud af denne Uro og til at underordne sig det høiere Princip, Lyset, der indstraaler deri, i hvilken Underordning det da kommer til Ro. Dette centrum naturæ kalder Bøhme ogsaa Naturhjulet, Livshjulet, Angsthjulet. Han mener dermed det Samme, hvad en Apostel, hvem Luther paa Grund af hans Lære om Tro og Gjerninger kun satte lavt, men hvem Oetinger nævner som den dybeste af alle Apostle, og hvem Schelling nævner som den, der har været høit benaadet til at skue ind i Naturens første Begyndelse, i Livets første Udgange, — hvad Jacob kalder „Fødselens Hjul" (τροχός τῆς γενέσεως, Jac. 3, 6). Fødselshjulet betegner ikke blot i Almindelighed Livets og Livskræfternes Omløb, der vel kan lignes med et omløbende Hjul, og som ved Synden kan bringes i Uorden. Fødselshjulet er i strengere Forstand Tilblivelsens, Vordelsens Hjul, den første magiske Livscirkel, der er Begyndelsen til al naturlig (og creaturlig) Fødsel og Tilblivelse; den første uroligt kredsende Bevægelse, der er Moderskjød og Grundlag for det sig til Skikkelse fremarbeidende Liv. Det er et forborgent brændende Hjul, thi Livet er Ild (ignis ubique latet). Hos Bøhme skifter Billede med Billede, og under et andet Billede betegner han det som den mørke Ildrod (die Feuerwurzel), der aldrig tør komme i Brand og slaae ud i vilde Flammer, hvorved Livets Hele vilde bringes i Forstyrrelse, men er bestemt til at være i Latens, i Forborgenhed, i Underordning under det høiere Princip. Kun ved denne Underordning kan det selv blive beroliget og holdes i den Orden, som stemmer med det Heles Harmonie. Hvad der kaldes Fødselshjulet, kan under et andet Billede betegnes som Livets Arnested, eller som Livets Moder og Amme. Men Barnet, d. v. s. det i bestemte For-

mer og Skikkelser fremkommende Liv, der opstiger af dette mørke Ildskjød, er langt ædlere end Moderen, hvis Function kun er at være tjenende.

Fødselshjulet, der aldrig staaer stille, er ikke blot i Gud som Grundlag for den evige Naturproces, hvorigjennem Gud udformer sin Herlighed eller sin Himmel; det er ogsaa i hele det skabte, creaturlige Universum, ja er i hver enkelt Skabning, i Overeensstemmelse med denne Skabnings Eiendommelighed. I Naturen er det Ild, i Aandernes og Sjælenes Verden er det Begjæring. Ild og Begjæring ere i Grunden Eet og det Samme. Erfaringen viser os ogsaa, at jo mere Ilden faaer uindskrænket Magt og Raaderum, desto mere begjærende, desto graadigere bliver den. Og jo mere Begjæringen faaer uindskrænket Magt og Raaderum, desto mere brændende bliver den, desto mere bliver den en fortærende og ødelæggende Ild, ja kan tilsidst blive en Ild, der ikke lader sig slukke.

Blandt de gamle, hedenske Vise har Heraklit havt et Blik for dette Hjul i Universet, idet han talede om en utrættelig, uafladelig omløbende Ild (ἀκάματον πῦρ), ved hvis Dæmpelse Universet er frembragt *). Men langt klarere og i en stor og hellig Sammenhæng blev Fødselshjulet i Alskabningen viist Propheten Ezechiel, da det forundtes ham i et Syn at see Guds Herlighed, hvilket er overleveret i hans Bogs det 1ste og 10de Capitel, der spiller en saa stor Rolle i Theosophien. Det er Ezechiel, som giver Ideerne, siger Oetinger. Kun maae vi her erindre, at den hellige Skrift viser os Guds Herlighed i dens mod Skabningen vendte Side. Først saae

---

*) Schelling: Die Weltalter, (om Aeonerne, χρόνοι αἰώνιοι). Werke, I. Afd., 8de B. 230.

eller hørte Propheten et Stormveir fra Midnat — hvorved maa tænkes paa Guds Almagtsvillie som den drivende Magt —, og han saae en mørk Sky og en i sig selv løbende, sig i sig selv slyngende og hvirvlende Ild. Den mørke Sky maae vi forestille os som svanger med Ild og at gaae i Eet med den hvirvlende Ild. I denne i sig selv løbende og hvirvlende Ild have vi Fødselshjulet. Videre maa bemærkes, at den hvirvlende Ild havde en Glands trindtomkring sig, og der var som et Syn af gløbende Malm midt ud af Ilden. Glandsen, som Propheten saae trindtomkring den hvirvlende Ild, er Lysglandsen, til hvilken Ilden skal forklares, og den gløbende Malm midt ud af Ilden betegner Lynet og Ildens Overgang i Lyset. Midt ud af denne hvirvlende, i sig selv løbende Ild, midt ud af dette Fødselshjul, dette centrum naturæ, fremgaae de virkelige Livsskikkelser, fremgaae de levende Væsener (der i de ældre Bibeloversættelser feilagtigt oversattes: Dyrene), Cheruberne, som repræsentere Skabningen og Skabningens Kræfter og selv have et ildagtigt og gløbende Udseende. Propheten seer ethvert af dem med fire Ansigter: Løvens, Tyrens, Ørnens og Menneskets, Sindbilleder paa alt det Stærke og Kongelige i Skabningen, seer deres Vinger bedækkede med Øine (10. Cap. 12). De to af Vingerne opløfte de mod det Høie, med de andre to bedække de deres creaturlige Intethed. Deres Vingers Lyd var som en Lyd af store Vande, som en Lyd af den Almægtige. Han seer de underfulde fire Hjul, der gaae ved Cherubernes Side, og hans Syn maatte vække en hellig Gysen. Thi i ethvert af Hjulene var der et andet, ligesaa stort Hjul, saaledes at ethvert Hjul uden at vende sig kunde bevæge sig mod de fire Verdens Hjørner og altid gaae ligeud; og Hjulenes Fælger eller yderste Rand var besaaet med Øine,

til et Tegn, at disse Hjul, der ere Sindbilleder paa Kredsbevægelsen i Guds Verdensorden, maae tjene den levende, alvidende og vise Gud. Cheruberne gaae omkring imellem Hjulene, og disse Livsfyrster tage med deres Hænder, som de have under deres Vinger, Gløder ud af Ilden, Gløder fra Livets Arnested, fra centrum naturæ, for at udføre Herrens Villie, det være sig til at levendegjøre, det være sig til at udføre Herrens Straffedomme, og i den syndige Verden at fremkalde vældige Explosioner af Guds strenge Magt. Dog er alt det hidtil Nævnte kun Substrat, Basis, Underlag for det Høieste, er kun „Vognen" (Merkabah). Thi over alt dette seer Propheten en Himmel, og over denne en Throne, og Herren i Menneskeskikkelse paa Thronen, med en Lysglands trindtomkring, som Udseendet af Regnbuen, naar den er i Skyen paa Regnens Dag. Kun ufuldstændigt have vi her i Erindringen tilbagekaldt Synet. En videre Udførelse og Udlægning vilde føre os for vidt og til en heelt anden Betragtningsrække. Kun dette ville vi fremhæve, at vi her gjenfinde Bøhmes Grundcategorier: Mørke, Ild og Lys, det sidste som den milde Lysglands, der omgiver den hvirvlende Ild, og som Regnbueglandsen. Ogsaa hos Ezechiel fremgaaer Ilden af Mørket og Lyset af Ilden *).

Hvad Ilden er i det Ydre, er Begjæringen i det Indre. Fra det aandelige og sjælelige Synspunct sige vi da, at Fødselshjulet eller Naturcentret er Begjæringens Uro. Nyere Tænkere mødes her med Bøhme, idet de som den inderste Rod i Naturlivet og i Sjælen nævne Driften, men indskrænke Begjæringen til det selvbevidste Liv. Bøhme derimod

*) Udførlige Betragtninger over Ezechiels 1ste og 10de Capitel findes i Oetingers »Theologia ex idea vitæ deducta«, oversat paa Tydsk af Hamberger.

taler om en blind Begjæring, der baade er indadgaaende og udadgaaende og i en uafladelig Uro, hvorved man erindres om, hvad Schopenhauer, der paa flere Puncter mødes med Bøhme, rigtignok for strax at forlade ham og vandre heelt modsatte Veie, kalder Villien til Livet. Thi spørge vi: hvad begjærer denne blinde Begjæring i sin Uro, denne Begjæring, der ikke begjærer dette eller hiint, men er Moder og Amme til al Begjæring, da kunne vi kun svare: den begjærer sig selv, den vil stilles og fyldes, den begjærer Livet (vehementer cupio vitam). Begjæringen er Grundlag for Jegheden, Selvheden, for Det i os, hvorved vi affondre os fra alt Andet, centrere i os selv, sætte os selv som Midtpunct og udelukke alt Andet. Jegheden trækker sig sammen i sig selv, men atter vil den bort fra sig selv, vil udbrede sig i Livets Mangfoldighed, men paa selvisk Maade. I ingen af disse Bevægelser kan den finde Tilfredsstillelse og er i stedsevarende Uro, hvorom Enhver kan overbevise sig, jo mere han lever i sin blotte Jeghed, adskilt fra et Høiere, hvori han ligesom kan glemme sig selv. Kun da bliver denne Uro og Pinagtighed stillet og dæmpet, naar Friheden, Viisdommen, Kjærligheden, Lyset nedsænker sig deri. Og da bliver den tjenende Grundlag for Kjærlighedens Liv og Energie. Thi Kjærlighed kan ikke være uden en kraftig Jeghed, der giver sig hen, fornegter og offrer sig selv. Uden den sammentrækkende Kraft i Jegheden vilde Kjærlighedens sig selv meddelende Kraft føre til en ubestemt Hensynken og Hensmelten i det Ubegrændsede. Uden det Strenge og Skarpe i Jegheden vilde det Milde i Kjærligheden blive en flad og blødagtig Sentimentalitet. Kun da er Livet sundt, naar Jeghedens Uro med det Skarpe og Strenge, det Heftige og Bevægelige, det Hungrende og Tørstende er underordnet høiere Kræfter og Magter, af hvilke det vedvarende

stilles, og hvilke det selv tjener til Næring. I den normale Tilstand er denne Begjæringens og Jeghedens Uro kun som Uroen i et Uhr, eller som Slagene af vor Puls, der ikke bemærkes, naar vi selv ikke udtrykkelig ville lægge Mærke dertil; hvorimod vi vistnok nødes til at lægge Mærke dertil i Feberen, thi da lader Ilden sig udtrykkeligt fornemme. Det er Begjæringen og Ilden i den her angivne Betydning, Apostelen har for Øie, naar han i en Række af praktiske Forskrifter formaner os til at holde vor Tunge i Tømme, vogte os for Tungens Synder, fordi en ureen, af Helvede antændt Tunge kan sætte Fødselshjulet i Brand, kan frembringe en Uorden i Livets Naturgrund og Rod, en falsk Antændelse, en Inflammation i hine blinde Kræfters Omløb, som kan udbrede sig i hele Sjælelivet, kan gjennemtrænge den hele sjælelige og aandelige Circulation og sætte den i en turba; ja vi kunne tilføie, ogsaa kan sætte hele Legemet i Brand, naar vi forestille os et af blinde Lidenskaber turberet, overvældet og behersket Menneske*). Det er Begjæringen og Ilden, Bøhme har for Øie, naar han i centrum naturæ ikke blot finder Livets Grundlag, men ogsaa deri finder Helvedes Fundament.

§ 24.

Begjæring og Ild er efter Bøhme Helvedes Fundament som det er Livets. Det er Muligheden til det Ondes Oprindelse, som her træder os imøde, midt i den theogoniske Proces. Det er dette Problem, der i en tidligere Tid gjorde Bøhme saa melancholsk. Det Onde kan ikke være i Gud som Ondt og heller ikke kan det være Mennesket eller nogen Skab-

*) Den danske Bibeloversættelse af Jac. 3, 6: „sætter Slægt efter Slægt i Brand" saavelsom Luthers „zündet an all unsern Wandel" ere Anvendelser af Tanken, men som Oversættelser urigtige.

ning medskabt, hvilket maa afvises som ugudelige og monstrøse Forestillinger. Og dog maa Alt paa en eller anden Maade, i en eller anden Betydning have sit Ophav i Gud, og det maa vedblive at staae fast: Alt er Guds! Her frembyder sig nu centrum naturæ i Gud, hiint Contrarium i Gud, hiin blinde Naturvillie med Kræfternes Conflict og Spænding, som ikke kan bringe det videre end til en ustillet Uro og Angst, men som er udflydt fra Enheden og er nødvendig til Lysets og Kjærlighedens Aabenbarelse. I Gud er denne mørke Villie evigt overvunden og overflammet af Lyset, bliver kun i Grunden som en Tendents, der stedse paany overvindes og frivilligt lader sig overvinde; thi Guds Liv er uopløseligt Liv (ζωῇ ἀκαταλύτος, Hebr. 7, 16), i hvilket alle Kræfter ere forbundne ved et uforkrænkeligt og uforstyrreligt Baand, der aldrig i Evighed kan sprænges, hvor enhver Uorden er utænkelig, hvor Kræfternes Formidling ved enhver Overgang nødvendig maa lykkes. I Skabningen er Livet derimod et opløseligt Liv. Her kunne Kræfterne komme i Uorden, idet en Sprængning af Kræfternes Baand er mulig, hvad vistnok kun kan blive virkeligt i en intelligent Skabning, der i en falsk Begjæring vil centrere i sig selv istedenfor i Gud, sætter som det Overordnede, hvad der skal være det Underordnede, sætter som det Herskende, hvad der skal være det Tjenende. Derfor er der for den intelligente Skabning et periculum vitæ, en Livsfare, nemlig den Fare at indlade sig paa en falsk, negativ Formidling af Kræfterne, at lade komme op og komme ud, hvad der skal holdes nede. For den ufaldne Skabning er dette farlige Moment Valgets, Prøvelsens Moment. Naar da en saadan Skabning istedenfor at offre sin abstracte Selvstændighed og sætte sig selv som en Guds og Lysets Tjener, sætter sig selv som Herre og stiller sig i Opposition til Lyset: da indtræder der en

Standsning, en Hemmelse i Livsprocessen. Det høiere, guddommelige Princip, Livsprincipet, der frit skulde strømme ind i det lavere, skabte Liv, bliver nu hemmet, tilbagetrængt, og da indtræder en Formørkelse, idet en saadan mod Lyset opponerende Skabning ganske vil centrere i sig selv og derfor mere og mere trækker sig sammen i sig selv, hvorved den kun bliver mørkere og mørkere, mere og mere synker ned i sig selv som i en Afgrund; thi nu kan den ingensteds finde Grund eller Fodfæste. Men som der skeer en Formørkelse, saa skeer der ogsaa en falsk Antændelse. Thi idet den begjærende Jeghed nu atter vil op af sin Afgrund og bliver opstigende for at udbrede sine mørke, uhyre Vinger i det Ubegrændsede, bliver den som Følge af den Hemmelse og Forvirring, der er indtraadt i Livsprocessen, inflammeret, bliver mere og mere brændende og vildtflammende, og kredser nu i en Hvirvel af Gnister og fortærende Luer. Da er Fødselshjulet kommet i Brand, og Lyset fra oven, der er tilbagetrængt, og hvis frie Udstraaling er opholdt i Uretfærdighed, lyner ind i denne turba, med dømmende og straffende Lyn. Fødselshjulet bliver nu, i strengeste Forstand, et Angsthjul. Istedenfor at Angsten eller Kræfternes Spænding og Brydning skulde overvindes og beroliges af Lyset, istedenfor at den ængstelige Uro skulde være et blot Gjennemgangspunct for den høiere Livsfødsel, bliver Angsten, der kun skulde være et Moment, nu fixeret, bliver denne Uro en staaende Tilstand, en perennerende Fødselsangst og en perennerende Dødsangst, uden at det kommer til en virkelig Fødsel eller til en virkelig Død. Det er dette, Franz Baader kalder „Ixionshjulet". Efter Mythen var Ixion en Konge, der paa Grund af sit Overmod og sin Formastelse af Zeus' Lyn blev nedstyrtet i Tartarus, hvor han blev bunden

til et uafladeligt omløbende Hjul, hvilket Hjul dog standsede, da Orpheus traadte ind i Underverdenen.

Djævelen og Helvede fremkommer altsaa, naar den negative Ternar i Fraskillelse fra Lyset bliver actu virkelig i en intelligent Skabning, kommer til at virke i en falsk Selvstændighed, istedenfor at blive i tjenende Forborgenhed, i Latens, i Potentialitet. Vi forstaae nu, hvad Bøhme mener, naar han i sine Skrifter oftere siger, at Den, som vil følge ham, maa være velrustet, og at han vel skal erfare, at det gaaer alvorligt til. Thi vi maae midt igjennem Helvedes Rige. „For mig selv vilde det nogle Gange ganske have svimlet, dersom ikke Gud og den huldsalige Jomfru havde holdt paa mig.“ Atter og atter siger han os, at hvad ovenfor er skildret, er bleven virkeligt i Lucifer, da han affaldt fra Gud. Lucifer aabnede sit centrum naturæ, istedenfor at holde det lukket i al Evighed. Han vilde fare ud over Gud, og hans Lys blev slukt, og han blev en Mørkets Aand, en græsselig Ildaand, en stinkende Svovlaand, og blev udstødt som en Meeneder. Det Samme skete med Adam, skjøndt, Gud være priset! ikke paa samme Maade som hos Lucifer, hvad vi først i det Følgende nærmere kunne forklare, thi for Adam og Adams Børn er der endnu Raad og Hjelp. O, I Menneskebørn, siger Bøhme saa ofte, det er Alvor! Helvede er ganske nær, ja er indeni Eder! Omvender Eder og søger den nye Fødsel. Lever dog forsigtigt, og lader Aanden være Herre, at Ilden ikke skal blive vakt. O verdslige Tryghed og Sikkerhed, Djævelen bier efter Dig. O Hovmod, Du er Helvedes Ild. O Selvtægt og Hevn, Du er Guds grumme Vrede. O Magt og Tragten efter forfængelig Ære, Helvede har gjort Dig blind. O Skjønhed, Du er en mørk Dal o. s. v.

Centrum naturæ betegnes ogsaa hyppigt af Bøhme som den ildsvangre Triangel (der feurige Triangel). Vi maae forestille os den som ganske dunkelt brændende, ikke som flammende. Triangelen omfatter forøvrigt ganske de samme tre Momenter som Fødselshjulet. Denne farlige Triangel er i Guds evige Natur, men er i Gud evigt overflammet og tildækket af Lyset. Den er i enhver Skabning, er i enhver af os Mennesker. Men vi skulle tragte efter at lade Aanden være Herre, at Triangelen holdes i Forborgenhed og ikke kommer for en Dag, at Ilden ikke bryder ud. Som i Gud, saaledes skal ogsaa i en sand Christen Triangelen være overflammet af Lyset, af Christi Lys og Kjærlighed, af den Helligaands Viisdom og Sagtmodighed og Ydmyghed. Vi ville her ganske være i Overeensstemmelse med Bøhme, naar vi i en dybere Mening lægge paa Hjerte, hvad der siges i et af vore gamle Vægtervers: Vogter Lys og Ild!

En anden Betegnelse for centrum naturæ er Livsormen. Omnis vita a verme, d. v. s.: alt Liv, al Livsbevægelse kommer fra Ormen. Ormen er det Samme som Fødselshjulet. Objectivt seet er den Ilden, nemlig den sig i sig selv slyngende og bugtende Ild, som Ezechiel saae i Synet (vor danske Bibeloversættelte har: en Ild, som s l y n g e d e s i g s a m m e n, V. 4). Subjectivt seet er den Begjæringens Uro. Saalænge som Ormen holdes nede af Lysets Magt, saalænge tjener den Livet, saalænge er dens Uro den Modsætning, ved hvis Overvindelse og Beherskelse Livet vinder den sande Ro og Overeensstemmelse med sig selv; ligesom Sundhed og Sundhedsfølelse beroer derpaa, at en modstræbende Bevægelse holdes nede, der, hvis den fik Raaderum, vilde forstyrre Livets Eenhed og frembringe Ildebefindende. Kommer derimod Ormen ud af sin bundne og forborgne Tilstand, kommer den ud i Dagens

Lys og kommer den til Villie i en Selvbevidsthed, da bliver den frygtelig. Vi see det jo daglig for vore Dine, hvorledes en Begjæring kan voxe, hvorledes den ved enhver Tilfredsstillelse bliver stærkere og kraftigere, d. v. s. mere begjærende, mere hungrende. Vi sige jo ogsaa om et Menneske, at dette eller hiint er hans Orm, hvorved vi betegne en Retning, en Tilbøielighed hos ham, i hvilken hans Jeghed især delesheb er fremtrædende, i hvilken han især delesheb søger en Mættelse for sin Egenkjærlighed. Jo mere Ormen, der fra først af er upersonlig, voxer i et personligt Væsen, desto mere kommer det derhen, at der maa siges, at Personligheden ikke saa meget er Herre over Ormen, som Ormen er Herre over den. Og kommer Ormen fuldstændig til Herredømmet, da bliver den Helvedes mørke Orm, eller, som den ogsaa kan betegnes, Helvedes brændende og nagende Orm, om hvilken det hedder i Skriften, at den ikke døer. Deres Orm døer ikke, og deres Ild udslukkes ikke.

Og endnu maae vi til disse Betragtninger, til hvilke vi med Nødvendighed ere førte midt i Fremstillingen af Gudsbegrebet, af Treenighedslæren, hvor Læren om det Onde ikke pleier at afhandles, føie dette: at Bøhme ikke blot nævner centrum naturæ som Helvedes Fundament, men ogsaa som Guds Vredes Fundament. Ved Guds Vrede forstaae vi i Almindelighed Guds hellige Mishag ved Synden. Skjøndt Bøhme ogsaa forudsætter dette, fæster han dog her især delesheb Blikket paa den physiske Side af Guds Vrede eller paa Guds Vredes Magt, Indbegrebet af de Kræfter, der, naar de løslades, blive ødelæggende og fordærvende. Da den evige Natur i den første Ternar er Guds Contrarium, er det modguddommelige Princip, saa er denne Natur som Magtprincip — thi Naturen, Ilden, ophører ikke at være Magt, fordi den

er begjærende og hungrende — det Princip, hvis Charakteer er Strenghed og Grumhed, og danner saaledes Modsætningen til Guds Kjærlighed, der er Guds Væsensbestemmelse som Gud. Gud som Gud er det rene Lys, idel Godhed og Venlighed; men efter sin Magt i centrum naturæ er han en fortærende Ild. I Gud selv, i hans indre Aabenbaringsliv fremtræder Vreden aldrig som saadan. Grumheden, Strengheden er i en fuldkommen Latens eller Forborgenhed i det Heles Harmonie. Men, idet Gud træder i Forhold til den skabte og syndige Verden, indtræder en Sondring, og Gud aabenbarer sig i Dobbelthed, baade efter sin Kjærlighed og efter sin Vrede. Vi kunne her tænke paa Apostelens Ord: at Guds Vrede aabenbares fra Himlen over al Menneskenes Ugudelighed, der opholde Sandheden i Uretfærdighed, hvorved Apostelen viser hen til Guds Vredes Magt, og vi maae tænke paa Kræfter, der udsendes til at udbrede Ødelæggelse og Fordærvelse til Straf for Menneskenes Synder. Vi kunne tænke paa Cheruben i Ezechiel 10de Cap., der gaaer imellem Hjulene og tager en Gløð udaf Ilden, som skal kastes ud over Jerusalem til en retfærdig Dom over dem. Vi kunne ogsaa tænke paa Skriftens Ord, at vi af Naturen ere Vredens Børn, hvad ikke blot vil sige, at Guds Mishag er over os, ja ikke blot vil sige, at hans Straffedomme idelig maae udgaae over os, men ogsaa, at der i os selv er en Vredens og Grumhedens Magt, nemlig vore vilde Begjæringer og ildagtige Drifter, hvorved vi høre til Vredens Rige. I et lille, ufuldendt Skrift af Bøhme, der kaldes theosophiske Spørgsmaal eller 177 Spørgsmaal om guddommelig Aabenbaring, af hvilke Bøhme dog kun fik de første 15 besvarede, fordi han bortkaldtes ved Døden, er det sidste Spørgsmaal, hvilket han besvarede kort før sin Død, dette: Har Helvedes Fundament taget en timelig Begyndelse

eller har det været fra Evighed? bestaaer det evigt eller ikke? og Svaret er: Fundamentet har været fra Evighed, men ikke i Aabenbaring; thi Guds Vrede har vel været fra Evighed, men ikke som en Vrede; men det har været, ligesom Ilden ligger forborgen i Træet eller i en Steen, indtil den vækkes op. Vækkelsen eller Antændelsen eller Dragens Gab har taget sin Begyndelse i Lucifers Fald som i en Skabning, i hvilken Egenvillien som Nei'et har vendt sig bort fra Ja'et. Men, efterdi denne vakte Grund er udsprungen af et evigt Fundament og har en evig Villie, saa kan dette Fundament ingensinde forgaae *). Oetinger, der i sit Skrift om Prindsesse Antonias Læretavle har forsøgt en Besvarelse af samtlige 177 Spørgsmaal, giver en fra Bøhme afvigende Besvarelse af det sidstnævnte, vanskelige, eschatologiske Punct (om Helvede nogensinde kan forgaae), hvortil vi i det Følgende ville komme tilbage **).

*) Die 14te und 15te Frage.

**) Oetinger: „Oeffentliches Denkmal der Lehrtafel einer weil. Würtembergischen Prinzessin Antonia". Antonia var en Prindsesse i Würtemberg († 1679), som har ladet udføre og i Kirken ved Badestedet Teinach og Wildbad ladet ophænge et stort Malerie, der i Historier, Villeder og Symboler fremstiller den kabbalistiske Lære. Maleriet har to Afdelinger: et Huus og en Have. Huset omfatter Guds Huusholdning under det Gamle Testamente, Haven Huusholdningen under det Nye Testamente, med Christus som Midtpunct. Prindsessen lod dette Maleri ophænge i Kirken for at Brøndgjæsterne derved skulde lade sig bevæge til at søge Sundhed for deres indvortes Menneske ved de himmelske Kilder og Brønde. Oetinger († 1782) har udgivet en Forklaring dertil, idet han dog bemærker, at der er noget Uhelbigt i selve Ideen, at fremstille disse Ting i et Malerie. Et Malerie er stillestaaende, men de guddommelige Ting ere levende og bevægelige, i en stedsevarende Proces, i et perpetuo fieri. Et langt bedre Billede af Livets Udgange og Kræfter (Quellgeister) ere selve de naturlige Kilder ved Badestederne, tillige ved deres store Mangfoldighed og For-

§ 25.

Idet vi forlade det mørke Punct, undlade vi ikke at gjentage, hvad Bøhme atter og atter gjentager, at Gud er Lys og i ham er intet Mørke. Du kunde spørge: Er der i Gud en Strid mellem Aanderne eller Qvaliteterne? Jeg svarer: Nei! thi skjøndt jeg her paaviser deres strenge og alvorlige Fødsel, hvorledes disse Aander eller Qvaliteter fødes saa strengt og alvorligt, at Enhver her maa kunne forstaae Guds store Alvor: saa følger deraf dog ikke, at der er en Uenighed imellem dem. — I Gud triumphere alle Aander som een Aand, og een Aand formilder og elsker altid den anden, og her er Intet uden idel Glæde og Fryd. Men deres strenge Fødsel skeer i det Forborgne og kan ikke være anderledes. (Aurora, 10. Cap.).

§ 26.

Og nu tilbage til Treenighedslæren. Thi hele den nu betragtede Naturproces formidler Treenighedens Aabenbarelse. Vi begyndte med Ugrunden, i hvilken en Villie rørte sig. Denne Villie søgte og fandt et Speil (den evige Idea), hvori

---

skjellighed: Saltkilder og Svovlkilder, sure, bittre og søde Kilder (Jac. 3, 11) o. s. v., hvorved de vise tilbage til Modsætningerne i den evige Natur i Gud, ja, som Oetinger siger, selv indeholde Noget af denne evige Natur, hvorved de udøve saa vidunderlige Virkninger paa vort Legeme. Den, hvis Sundhed er distempereret, vil her finde, hvad der atter bringer ham ind i Temperaturen; den, der lider af alt for megen Syre, vil finde en Jordart, der opsluger Syren; den, der lider af en hemmelig Forstoppelse, vil her finde de opløsende Kræfter o. s. v. Jvfr. hans Afhandling i det nævnte Skrift: „Om Guds underfulde Kraft i Vandkilderne". — Prindsesse Antonia berømmes for sin Lærdom. Hun læste flydende Hebraisk og var dybt inde i Kabbala.

den saae sig selv som Muligheden til at blive trefoldig i en uendelig Fylde. Men endnu vare der ikke reelle, ikke virkelige Forskjelle i Gud. Det Hele var kun i en Magia som et blot Speilbillede. Til Liv og Virkelighed og reel Udfoldelse udkræves Modsætning, og denne Modsætning er den evige Natur. Det er den evige, med Ideen forenede Villie, der ud af sig selv sætter den evige Natur, og derved selv vinder Liv, Virkelighed, Bestemthed og Egenskaber. Forsaavidt som nu den ene evige Villie sætter sig som Herre over Ild og Magtprincipet (de første Qvaliteter), er den Gud som Faderen. Forsaavidt som den ene evige Villie sætter sig som Herre og Bærer af Lysprincipet, der indsamler den fra Faderen udgaaende Magtfylde i sin Eenhed, er den Gud som Sønnen. Uden Sønnen vilde Faderen kun være en mørk Dal. Men i uendelig Aabenbarings- og Kjærlighedstrang føder Faderen Sønnen gjennem Ilden (gjennem den fjerde Naturskikkelse), gjennem Lynet, føder ham som Kraftens Ord. Forsaavidt som Faderen betragtes isoleret fra Sønnen, er hans Charakteer Strenghed. Sønnen er Mildhed, er Faderens Hjerte, Kjærlighed, Lys og Velgjørenhed. Han oplukker et andet Principium, er ligesom Portneren i den hellige Treenighed. Thi først naar Sønnen oplukker det andet Principium, kan der komme Strømning i Kjærligheden, kan det Hele komme til at staae i en reen og himmelsk Kjærlighedsild. Han forsoner den strenge og vrede Fader, gjør ham kjærlig og barmhjertig. Kun i sin Eenhed med Sønnen er Faderen Kjærlighed og Barmhjertighed; thi i Sønnens Centrum er der intet Andet end idel Glæde, Kjærlighed og Fryd. Men fra Faderen og Sønnen udgaaer Aanden; thi naar Guds Lys fødes i Faderen, saa udgaaer i Lysets Antændelse i den femte Qvalitet en kjærlighedsriig, vellugtende og velsmagende Aand. Aanden er den

evige Villie, forsaavidt som den sætter sig som Herre over Ild- og Lysprincipet i deres Forening og udfører, former, danner den i Sønnen indeholdte Mangfoldighed, confirmerer Treheden evige Fødsel. Den Helligaand er en Formator (ein Formirer), dannende, formende og fuldendende. Og saaledes er Gud et eneste, uadskilleligt Væsen, men trefoldig i personlig Forskjel; een Gud, een Villie, eet Hjerte, een Begjæring, een Lyst, een Skjønhed, een Herre, een Almægtighed, een Fylde af alle Ting, uden Begyndelse og uden Ende (3. Princ., S. 35). Bøhme vil altsaa sige, at den ene evige Villie, der rørte sig i Ugrunden, udfolder sig selv til absolut Personlighed gjennem den evige Natur. Han fastholder Eenheden. Der er kun een Gud, kun een absolut Personlighed. Men i den ene absolute Personlighed ere der tre Villiescentra, tre Aabenbaringscentra, tre Bevægelseskilder, hvorved han betegner, hvad Kirkelæren kalder Personer eller Hypostaser. Saalænge vi endnu ikke have den evige Natur, saalænge kunde der ikke være Tale om tre Personer eller Centra. De bleve kun sete som Muligheder i Speilet. Som Centra kunde de kun aabenbares i den evige Natur, der betinger Forskjellene, og at enhver af Personerne kan faae sin eiendommelige Function, saa at sige sit særegne Embede.

Men til Gud som det ene centrale Væsen i tre Aabenbaringscentra, svarer en uendelig Peripherie, der er det Fjerde, til Treenigheden Medhenhørende. Bøhme lærer ikke blot en Ternar, men en Qvaternar i Gud. Ved Ternar tænke vi her paa Treenigheden, ikke paa de andre Ternarer, der bleve afhandlede i Naturprocessen. Men til Treenigheden hører et Fjerde, ikke en fjerde Person, men et Upersonligt, der er forskjelligt fra Gud og dog uadskilleligt fra ham, nemlig det evige Product, som udvikles igjennem Processen, og som

vi allerede tidligere have omtalt som den syvende Naturskikkelse, Guds **Herlighed**, den uskabte **Himmel**, der ogsaa stundom af Bøhme betegnes som den væsentlige, d. e. til Virkelighed udformede Viisdom, Jomfruen, der Intet føder, men kun gjenspeiler, tilbagestraaler den treenige Gud, hans Billede og hans hele udformede Rigdom. I det stille Mysterium stod Jomfruen for Gud og viste ham alle hans forborgne Under; nu straaler hun i Aabenbaring. Jomfruen, Viisdommen, Herligheden, den uskabte Himmel eller Udbredelsen af Guds Kraft har i den skabte, creaturlige Verden sit synlige Afbillede i Stjernehimlen. Naar Theologien sædvanlig kun tæller Tre i Gud: Fader, Søn og Helligaand, og som det Fjerde sætter den skabte Verden, saa siger Bøhme: Fader, Søn og Helligaand, disse Tre. Men det Fjerde er: Guds Herlighed, Guds egen uskabte Himmel. Først derefter kan der blive Tale om denne skabte, creaturlige Verden. Bøhme og især hans Discipel Oetinger dadle Theologerne skarpt, fordi de umiddelbart fra den treenige Gud fare ind i Skabelsen og den skabte Verden, tage det saa løst og overfladisk med Begrebet om Guds Herlighed (δόξα) og berøve Gud hans Himmel, medens dog Alt i det Nye Testamente peger hen derpaa og ligesom løber ud derpaa. De minde om, at Gud i det Nye Testamente kaldes Herlighedens **Fader** (Eph. 1, 7). Han kaldes ikke Herlighedens Skaber, thi Herligheden er uskabt. Han kaldes Lysenes Fader, fra hvem al god og fuldkommen Gave kommer. Thi disse Lys ere ikke skabte Lys, ikke Stjerner eller skabte Aander, det er uskabte Lys; de syv Fakler, der evigt brænde for Guds Throne (Apok. 4, 5), de syv Guds Aander, d. v. s. de syv evige Grundkræfter, som gjennemtrænge og gjennemlyse Guds Herligheds Rigdoms uendelige Mangfoldighed. Ved sin Herligheds Kræfter virker Gud i

den skabte, creaturlige Verden, og aabenbarer sig baade efter sin Vrede og efter sin Kjærlighed. I et vist Maal og under forskjellige Billeder har Gud aabenbaret sin Herlighed for Propheterne. Men, hvad særligt er fremhævet af Oetinger, ingen Prophet har seet Guds Herlighed saaledes som den anden, og ingen Hellig seer den som den anden *).

I selve Guds indre Aabenbaringsliv maae vi i Følge det her Udviklede skjelne mellem et Indre og et Ydre, et Esoterisk og et Exoterisk, mellem Mysterium og Aabenbaring. Det Indre er hiint første, stille Mysterium, hvor Gud endnu kun er ligesom i mystisk Selvbeskuelse, i den magiske Selvspeiling, den stille Viisdom, hvor Gud i den rene Inderlighed kun taler med sig selv, uden at udtale sig, eller snarere kun grunder over sig selv, hvad han kan blive (λόγος ἐνδιάθετος). Det Ydre er Aabenbaringen gjennem den evige Natur, hvor Villien er virkende og hvor Gud udtaler sig selv i Ordet som Kraftens Ord (λόγος προφορικός). Naar det hedder hos Psalmisten om den skabte Verden: Himlene fortælle Guds Ære og den udstrakte Befæstning hans Hænders Gjerning, saa er der hertil et Tilsvarende allerede i den uskabte Himmel, der gjennemtones af Ordet og Aanden. Den sande Gud er han kun som Eenheden af det Indre og det Ydre, af Mysterium og Aabenbaring. Der er her en evig Udgang og en evig Indgang. Evigt udgaaer Gud af sin Inderlighed for at aabenbare sig for sig selv i Udvortesheden, og gjennem denne Udvortesheden tager han sig atter beriget tilbage i den stille Inderlighed. Dette har Bøhme dog ikke nærmere beskrevet, fordi vi ikke kunne erkjende Gud udenfor Naturen. Udenfor Naturen hedder Guddommen Majestæt, men i Naturen hedder

*) Prindsesse Antonias Læretavle, S. 172. (Udg. 1858).

den Fader, Søn og Helligaand; Underfuld, Raad, Kraft; thi Det, som er udenfor Naturen, vilde Intet hjælpe mig; jeg kunde i Evighed hverken see, føle eller grunde det, efterdi jeg selv er i Naturen og født udaf Naturen *). Han kan Intet levende erkjende uden i Naturen, i disse concrete Forskjelle. Han ender derfor i et Uudsigeligt, et Ineffabile.

Saavidt den høitoplyste Lægmand, hvis Underviisning om Gud, om alle Væseners Væsen, vi nu have søgt at gjenfremstille. Nu spørge vi, hvorvidt vi kunne tilegne os denne Underviisning?

Prøvende Tilbageblik.

Forholdet til det ethiske Gudsbegreb.

§ 27.

Sammenligne vi den her fremstillede Treenighedslære med Kirkelæren, saaledes som denne ligger for os i det Athanasianske Symbol, da viser der sig en mægtig Forskjel. Dog ville vi først fremhæve Eenheden, Overeensstemmelsen. Bøhme forudsætter den kirkelige Treenighedslæres Sandhed, vil være i Overeensstemmelse dermed, og mener sig selv at være i Overeensstemmelse dermed. Han vil een Gud i tre Personer: Eenhed i Trehed og Trehed i Eenhed. Forsaavidt som man har bemærket, at „Personerne" hos Bøhme ikke komme til fuld Selvstændighed, saa maae vi gjentage, at Person og Personlighed ikke er det Samme. Der er kun een Gud, eet guddommeligt Væsen, een absolut Personlighed. Men den ene, absolute Personlighed sætter sig selv i en trefoldig Existens- eller Tilværelsesform (Person, Hypostase). I enhver af disse Existensformer er den hele Gud, forudsættende de

*) Dreifaches Leben, 4. Cap., 86—88.

tvende andre Existensformer eller Hypostaser. Faderen er ikke Fader før Sønnen og Aanden o. s. fr. At dette er Kirkelærens Mening, fremgaaer af det Athanasianske Symbol, der udtrykkeligt siger: Faderen er evig, Sønnen er evig, den Helligaand er evig. Og dog ere der ikke tre evige, men een evig, ligesom der ikke ere tre uskabte, tre umaalelige, men een uskabt, een umaalelig. Faderen er Herre, Sønnen er Herre, den Helligaand er Herre. Og dog ere der ikke tre Herrer, men een Herre. Vi nødes, siger Symbolet, til at nævne enhver af Personerne som Gud og Herre, og dog forbyder den katholske Tro os at tale om tre Guder eller tre Herrer. — Paa den anden Side maa der fremhæves, at Bøhme ingenlunde gjør Personerne til blotte Kræfter eller Egenskaber. Saalænge som der kun er Spørgsmaal om den abstracte Overeensstemmelse med Kirkelæren, vil der, hvad der end i det Enkelte af hans Udvikling maatte kunne savnes, neppe kunne paavises nogen væsentlig Modstrid. Men det Eiendommelige for ham, og hvad der udgjør Hovedinteressen ved hans Gudsbegreb og adskiller det fra mange andre speculative Udviklinger, er hans Forskjel fra Kirkelæren, idet han leder Erkjendelsen ind i et nyt Spor.

Thi sammenligne vi Bøhmes Treenighedslære med den, der foreligger i det forøvrigt saa beundringsværdige Athanasianske Symbol, saa viser dette os jo den abstracteste Metaphysik, en Gud for den blotte Tanke, som ikke har noget Tiltalende for Menneskets Hjerte, for Menneskets religiøse og ethiske Bevidsthed. Bøhme derimod viser os en levende, trinitarisk Gud, en Gud, i hvem der er en Natur, en Gud, som evigt frembringer ikke blot sig selv, men ogsaa sin Himmel, og i hvis af den skabte Verden uafhængige Liv der paa een Gang er et Indre og et Ydre, et Esoterisk og et Exoterisk,

Mysterium og Aabenbaring. Og da denne levende Gud er *Aand*, saa viser Bøhme os, at denne Aand er den *ethiske* Aand, at denne treenige Gud er det *Godes* Gud, er den evige Kjærlighed, hvorom der aldeles ikke forlyder Noget i det Athanasianske Symbol, der udelukkende bevæger sig i reent logiske Categorier. Ved dette sit Forhold til det menneskelige Hjerte, det menneskelige Gemyt, er Bøhmes Treenighedslære i Sammenhæng med Reformationen, med den evangeliske Kirke. Vi have vistnok sagt, at der i Theosophien er et Overconfessionelt, hvad for Bøhmes Vedkommende viser sig deri, at hans største og congeniale Fortolker er en Katholik (Franz Baader). Ikke destomindre maa det ogsaa siges, at Bøhme, uagtet han er fri for Confessionsborneerthed og confessionelt Bogstavvæsen, netop ved sin Treenighedslære viser tilbage til den eiendommelige Form af den religiøse Bevidsthed, der fødtes ved Reformationen.

§ 28.

Der er med Rette sagt, at Reformationen i dogmatisk Henseende efterlod et ugjort Arbeide, forsaavidt som den af sit Princip kun udviklede de anthropologisk-soteriologiske Dogmer, d. v. s. de Troeslærdomme, der handle om Synd og Naade, om den menneskelige Naturs Trang til Forløsning og om Saliggjørelsens Orden og Midler, men ikke de i strengere Forstand theologiske Dogmer. Treenighedslæren blev kun optagen som en Arv fra Fortiden, hvorved der fremkom en hiatus, et Hul, et Gab mellem den anthropologiske Side og den theologiske. Kun den anthropologiske Side blev beaandet og gjennemtrængt af det nye Princip, medens den theologiske Side blev aldeles uberørt deraf, hvoraf Følgen blev, at i den løbende Tid Treenighedslæren kom til at staae som et Fremmed for Bevidst-

heden, mere og mere blev behandlet med Ligegyldighed, hvilken Ligegyldighed omsider hos Mange gik over til erklæret Fiendskab. Skal Treenighedslæren faae virkelig Betydning for den religiøse Bevidsthed og bringes i Forbindelse dermed, maa den selv antage den ethiske Charakteer, maa den treenige Gud være det Godes Gud, være Kjærlighed, hvad allerede enkelte af Middelalderens Tænkere erkjende (Richard af St. Victor). En Opfordring til at tænke ham saaledes ligger allerede i det apostoliske Symbolum. Forudsætningen er, at der kun er een Gud, som er frelsende Kjærlighed. Men denne ene frelsende Kjærlighed aabenbarer sig for os i tre, vor Frelse bevirkende Causaliteter: Fader, Søn og Helligaand. For Troen selv stiller sig det Problem, at tænke disse Tre i Eenhed og Eenheden i Trehed, at tænke sig Gud som den, der i sig selv er Kjærlighed i trinitarisk Forskjel. Intet vilde være mere undergravende for Troen, end om vi skulde tænke os, at Gud kun for os viiste sig som Kjærlighed, viiste sig for os under tre Masker, men ikke var Kjærlighed i sig selv, maaskee var noget heelt Andet i forfærdelig Forborgenhed. Og dog findes der selv hos Reformatorerne i Læren om Naadevalget en Adskillelse mellem Guds aabenbarede Villie og Guds forborgne Villie; en aabenbaret Villie, ifølge hvilken Gud vil, at alle Mennesker skulle blive salige og komme til Sandheds Erkjendelse, og en forborgen, uransagelig Villie, ifølge hvilken han vil, at nogle Mennesker skulle fortabes, fordi han ikke giver dem sin Naades kraftige Bistand til at annamme Frelsen. Det er ikke blot hos Calvin, vi finde denne Dualisme mellem den aabenbarede og forborgne Villie, hvilken sidste transcenderer, gaaer ud over Kjærlighedsvillien, er høiere end denne, en uransagelig, overethisk Viisdom, over hvilken vi ikke skulle eller tør granske, men

ogsaa paa fine Steder hos Luther. Thi vel indskjærper Luther, der ikke er en Ven af Speculationen, atter og atter, at vi skulle holde os til den Gud, som prædikes (deus prædicatus), at vi skulle anskue Gud i Christo, i den Christus, der som Barn ligger ved Marias Hjerte og som hænger paa Golgathas Kors, og at vi skulle være forvissede om, at saaledes som vi see Gud i Christo, saaledes er Gud i sig selv. Ikke desto mindre taler Luther i sit Skrift: »De servo arbitrio« om den forborgne Villie i den betegnede Betydning. Men denne pinagtige Dualisme maa for at overvindes føre os til at tilstræbe Erkjendelsen af det Ethiske, af Kjærligheden som Guds Væsen, som Gud i sig selv, der ikke har noget høiere over sig; maa føre os til at tilstræbe en Erkjendelse af det Ethiske som det Herskende, det Hegemoniske i Gud, og det Logiske og Physiske, Viden og Magt, som det Godes, som Kjærlighedens Attributer; maa altsaa føre os til en ikke blot logisk og physisk, men til en ethisk Trinitet.

Naar allerede det apostoliske Symbolum kræver det ethiske Gudsbegreb (der jo ingenlunde udelukker, men indeslutter det logiske og physiske), saa bestemmes denne Fordring dog nærmere ved selve den ud af Reformationen fødte religiøse Bevidsthed. Den gjenfødte, ved Christus forløste Personlighed, der bevæger sig i Modsætningen mellem Synd og Naade, maa i Gud selv see sit Princip, sit evige Forbillede, hvad vistnok ikke vil sige, at den i Gud selv skulde see Synd. Men vel vil det sige, at den vil see de guddommelige Aabenbaringsmodsætninger, der straale ind i Bevidstheden, og disse Modsætningers Eenhed i Guds eget indre Liv. Den vil i Guds eget indre Liv see Modsætningen mellem Lov og Evangelium, mellem det ethisk Nødvendige og det ethisk Frie, mellem Hellighed og Naade, Retfærdighed og Naade og disse

Modsætningers Eenhed og Harmonie. Mennesket er jo skabt i Guds Billede, maa derfor have sit evige Forbillede i Gud. Men dette gjælder særligt om det ved Christus gjenfødte nye Menneske, der jo mere og mere skal udvikles til Lighed med Gud. Jo mere vi formaae i Gud selv at paavise de Aabenbaringsmodsætninger, der constituere den gjenfødte Personlighed, og af hvilke den har den meest levende Erfaring, i hvilke den lever og røres; og jo mere vi formaae at bringe disse Modsætninger og deres Eenhed i Forbindelse med det Trinitariske, det Treenige i Gud, desto menneskeligere bliver Treenighedslæren, og desto nærmere bringes den os, om der end her altid vil vedblive at være et Mysterium, et Slør, vi ikke kunne løfte. Det er denne Opgave, dette Maal, der mere og mere har fremstillet sig for den nyere Theologie og Religionsphilosophie, der virkelig fortjener dette Navn *). For denne Bestræbelse kan Bøhme, om end med visse Begrændsninger, siges at være en Forløber. Den levende Gud, han søger at erkjende, er jo netop Evangeliets Gud, paa hvem han troer som sin Klippe, sin Forløser. Han vil med sit Gudsbegreb udfylde den hiatus, det Gab mellem den theologiske og anthropologiske Side af Dogmeudviklingen, som var efterladt af Reformationen, vil slutte det Theologiske sammen med det Anthropologiske. Vistnok vil han dette ikke i videnskabelig Reflexion. Han vil det kun paa instinctiv, umiddelbar, naiv Maade. Han vil den levende Gud, men heeltigjennem er det hans Forudsætning, at denne Gud er den christelige

*) Blandt de nyere Dogmatikere er der Ingen, som saa klart og saa dybt har peget hen paa, at Treenighedslæren maa udvikles i denne Retning, naar den skal fyldestgjøre Reformationens Princip, og som selv har givet et saa vægtfuldt Bidrag til Løsningen, som Dorner i sit udmærkede Værk: „Christliche Glaubenslehre". 1879.

Aabenbarings Gud, som han kjender i sin evangeliske Bevidsthed. Midtpunctet i hans Gudsbegreb er Gud som Kjærlighed. Og hvad vi særligt maae fremhæve: de Modsætninger, i hvilke den gjenfødte Personlighed bevæger sig, gjenfinder han i Guds eget Liv. Vistnok er der det, som her maa renses, og som fremtræder i en uklar Gjæring. Man maa see hen til hans Intention. En Hovedmodsætning i Gud, som vi have seet hos ham og som her maa fremhæves, er Modsætningen mellem Guds Vrede og Guds Kjærlighed, mellem det Strenge og det Milde i Gud. Han taler om Forsoning i Gud. Sønnen forsoner den strenge og vrede Fader. Bøhme selv, denne fromme Sjæl, kjender af egen Erfaring, af sit indre Livs Kampe og Anfægtelser, Guds Vrede og Guds Vredes Magt, Guds Kjærlighed og Kjærlighedens Magt, Guds Strenghed og Barmhjertighed, og finder deres Enhed i Gud og giver dem en trinitarisk Anvendelse, idet Faderen er Bærer af Strenghedens Princip (Ildprincipet), Sønnen af Mildhedens (Lysprincipet), og Aanden af begges Forening. I den evige Natur i Gud seer han et Forbillede for den skabte Natur. Men Alt, hvad der kun er Natur, maa fødes to Gange, maa „transmuteres", forvandles. Læser man hans Fremstillinger af Gudsbegrebet, af hvilken vi ovenfor kun have kunnet give et Skyggeridss, have vi heeltigjennem Indtrykket af, at hans Gud i sit inderste Væsen er menneskebeslægtet, som Mennesket er gudbeslægtet. Og heeltigjennem fornemme vi Pulsslaget af den troende Personlighed, der er bekymret for sin egen og sine Medmenneskers Salighed. Hans Speculation udgaaer fra den dybeste praktiske Impuls; thi han er flygtet til Guds Hjerte for at skjule sig for Djævelens Raseri og Storme. Og midt i de metaphysiske Udviklinger af Guds Væsen gjør han Henblik til Lucifers og Adams

forskrækkelige Fald, udtaler han Formaninger til Menneskene om at arbeide paa deres Saliggjørelse med Frygt og Bæven. Dette praktiske Moment, dette Salighedshensyn, der trækker sig gjennem hele Bøhmes Speculation, kan betegnes som det mystiske Moment hos ham. Men det er protestantisk, ethisk Mystik, ikke pantheistisk Mystik, som saa ofte hos Middelalderens Mystikere.

Ikke destomindre have vi alvorlige Betænkeligheder at fremsætte mod Bøhmes Lære, hvilke, dersom de vise sig at være begrundede, tillige ville vise, at denne Lære ikke uden videre kan tilegnes som Sandhed, men at den trænger til at renses og „transmuteres". Der ere vistnok høitagtede Forskere, som mene, at det Fuldkomne her er givet, og at det kun behøver at omsættes i mere videnskabelige Former, medens Grundsynet er rigtigt. Vi kunne dog ikke andet end finde, at Grundsynet paa væsentlige Punkter lider af en Uklarhed. Indskrænkningen hos Bøhme er, at det ethiske Gudsbegreb af ham mere er forudsat, end sat som udtrykkeligt Formaal. Og herpaa beroer det, at hans Guld bliver blandet med Slakker. Svagheden hos Bøhme finde vi paa samme Sted, hvor han har sin særegne Styrke, nemlig i den evige Natur som Aandens Redskab. Vor Indvending, fremsat i kort Almindelighed, er denne: at skjøndt Bøhme efter sin dybeste Intention, efter sit Gemyts inderste Tragten vil det Ethiske, vil Kjærligheden som det Høieste i Gud, er han dog saa optagen af den evige Natur, at denne i Virkeligheden faaer en utilbørlig Overvægt over det Ethiske, en utilbørlig Selvstændighed ligeoverfor dette. Skjøndt den levende Gud, som han søger — min Sjæl tørster efter Gud, efter den levende Gud —, er Aand, ethisk Aand, absolut Personlighed, er Bøhme dog saa forelsket i Livets Naturskikkelse, at

Aanden og Aandens selvstændige Liv ikke kommer til sine Rettigheder. Han overseer, at i Forhold til Aanden er Livet det Secundaire, kun Prædicat, om end vistnok nødvendigt Prædicat, og taget reent i og for sig, er Livet kun en physisk Categorie. Derfor hedder det heller ikke i Johannes' Evangelium: I Begyndelsen var Livet; det hedder: i Begyndelsen var Ordet, hvilket viser hen til Gud som Aand. Først nedenfor siges: i dette (Ordet) var Livet. Med eet Ord: efter vor Opfatning kommer Idealismen, Aandeligheden, ikke til sin fulde Ret hos Bøhme; Realismen, Natursiden, bliver eensidig fremherskende.

Hvor stor en Rigdom der end er indeholdt i Livets Idee, kunne vi dog ikke med Bøhme og Oetinger være ubetinget enige i, at Theologien skal udledes af Livets Idee (theologia ex idea vitæ deducta). Med nok saa megen Ret kan der siges, at den maa udledes af Aandens og Kjærlighedens Idee. Thi Selvbevidsthed, Aand, Kjærlighed lader sig ikke uden videre udlede af Livet, men er et Høiere, et ubetinget Første, der i sig har Livet og giver sig Skikkelse deri. I ethvert Fald maa det aandelige Liv ikke afledes af Naturlivet. Til den levende Gud hører ikke blot, at der er en Natur i Gud, formedelst hvilken han kan fremkalde et voxende og blomstrende Liv trindtomkring sig, men at der ogsaa i Gud er en Aandelighed i dens eget selvstændige Liv. At ville den levende Gud er at ville den personlige Gud, det absolute Jeg i den absolute Fylde; hvad ikke er at tænke saaledes, at det absolute Jeg først efterhaanden vikler sig ud af Fylden som af et Chaos, men saaledes, at det absolute Jeg i fuld Selvstændighed ud af sig selv, af sit Væsensdyb sætter og udformer Fylden. At ville den levende Gud er at ville den ethiske Gud, den seende Gud, der ikke blot er Magt, men Retfær-

dighed og Godhed, en Gud, til hvem der kan bedes. Den umiddelbare religiøse Bevidsthed kræver dette, og vil hverken kalde en i Tiden vordende Gud eller en døvstum Gud den levende Gud. Og Philosophiens Historie viser, at de, der have hævdet Begrebet om den levende Gud, have stillet de samme Fordringer. Af den nyere Philosophies Historie kan nævnes Jacobi, der staaer som et uforglemmeligt Vidne om den levende Gud. Naar Jacobi siger til Fichte, der negtede den personlige Gud: Vel det Menneske, for hvem den gamle, eenfoldige Forsikkring: „Ved den levende Gud!" i hvert Øieblik er den høieste, da mener han det Godes og Retfærdiges Gud, der fra Evighed siger Jeg til sig selv og hvis Arm ikke er forkortet. Men vistnok maa erkjendes, hvad Jacobi ikke erkjendte, at til Fuldstændigheden af den levende Guds Aabenbaring hører, at der i Gud er en Natur, da han ellers vilde mangle Aabenbaringsorganer, og der ikke vilde kunne tales om en ikke forkortet Arm.

Vi ville nu nærmere betragte, hvorledes Bøhme bestemmer Forholdet mellem den evige Natur og den evige Aand.

Forholdet mellem den evige Natur og den evige Aand.

§ 29.

Det maa indrømmes Bøhme, at han sætter Aanden over Naturen, bestemmer Aanden som Naturens prius, idet han fremstiller Gud i det stille Mysterium, i indre Selvbeskuelighed, og først derfra gjør Overgangen til Naturen. Men den Sandhed, han hermed udtaler, fordunkles atter derved, at dette dog endnu kun skal opfattes som potentielt, at Gud kun har sig selv som Mulighed, at Forskjellene i Gud ikke ere virkelige, at der altsaa her endnu ikke er en treenig Gud. Der kan, som han siger, her endnu ikke tales om tre Personer,

men kun om tre Virkninger. Forskjellene ere ligesom indslyngede og indviklede i hverandre. Vi ere endnu kun i den ubestemte Eenhed. Gud er endnu kun i en uklar unio mystica med sig selv. Det er et Liv og dog intet Liv, kun en Figur, et Schema af Livet. Levende bliver Gud først, naar den evige Natur kommer til. Da først, naar denne bryder frem i Gud, kommer der Proces i det Hele. Kun gjennem Naturen bliver Gud trinitarisk. I det stille Mysterium, i den indre Selvbeskuelse er Gud endnu kun hensjunken i mystisk Contemplation, i en halvt drømmende, dæmrende Selvbevidsthed. Hvad vi savne er, at Gud ikke fra først af er den fuldkomne Selvbevidsthed, der ikke blot er drømmende og imaginerende, men tænkende, begribende i Forskjellenes og Sondringernes uformørkede Klarhed *).

Det er da her vor Indsigelse, at Aanden, skjøndt Bøhme sætter den over Naturen, og skjøndt det er Aanden, der selv sætter Naturen, dog lader Aanden laane sit Liv af Naturen. Men skjøndt vi indrømme, at Aanden ikke kan komme til det fuldstændige Liv eller sin fuldstændige Virken uden Naturen, maae vi dog betragte det som stridende mod Aandens Væsen, at den uden Natur kun er i Mulighed, „et Liv og dog intet Liv, en Skygge, en Figur af Livet“. Vi maae hævde, at den

*) Skjøndt Feuerbachs Fremstilling af Bøhme i det Hele er Caricatur, formene vi dog, at hans Opfattelse paa dette Punct er rigtig, naar han siger: „Es bleibt in dieser Selbstbeschaulichkeit das Eine noch in seiner ungründlichen und unfaßlichen Einheit; es ist daher diese Selstbeschaulichkeit noch keine Selbsterkenntniß.“ Geschichte der neueren Phil. 146. — Jvfr. Schröder, der klager over, at Bøhme ikke med tillräklig bestämthed uppfatter det guddomlige utan Naturen, såsom verklig, lefvande, concret ande; utan fastan sig selv fattende, såsom en väsenløs, met den evige Stillheden eller intet sammenfallende vilia. Anf. Skrift, 3. B., 1. Afd. 174. Jvfr. ogsaa Sengler: „Die Idee Gottes“.

personlige Gud allerede forud for Naturen — hvilket Udtryk vi ikke tage i timelig Forstand, men for at betegne Over- og Underordningsforholdet — er den levende Gud. Liv er Energie, Selvbevægelse, Selvformidling, ifølge en indre Kraft, thi mechanisk Bevægelse er ikke Liv. Jo større denne indre, iboende Kraft, desto selvstændigere og fuldkomnere er Livet. Men det Samme gjælder om Aanden. Der tilkommer Aanden Selvbevægelse og Selvudfoldelse, men med bevidst Selvbestemmelse; og jo større den iboende Kraft, jo mere Aanden bevæger sig og virker udaf sig selv og ved sig selv, uafhængig af Andet, desto større, mægtigere og livskraftigere er Aanden. Den høieste Aand, Aandernes Aand, den absolute Aand eller Gud, er den, der uden Indskrænkning og i fuldkommen Uafhængighed af Andet, ved egen, indre Kraft virker sig selv og Alt, og er derfor fra først af, primo actu, den levende Gud, der udaf sig selv sætter den levende Natur som sit Middel og Redskab.

Bøhme gjentager atter og atter, at Liv beroer paa Modsætning; men den Modsætning, uden hvilken Gud ikke kan blive levende og virkelig, er for Bøhme kun Naturen. Vi maae, med det christelige Gudsbegreb for Øie, herimod hævde, at den evige Aand, reent som Aand, har sine egne, af Naturen uafhængige Modsætninger. Gud som Aand, eller Gud i det stille Mysterium, før Aabenbarelsen gjennem den evige Natur, er for Bøhme kun Universalvillie eller Eenhedsvillie, den mystiske Frihed, der i Grunden Intet vil og kun ved Naturen kan blive bestemt Villie. Efter Bøhme vinder Gud først sin Jeghed i sin Overvindelse af Naturen. Men fra Aabenbaringstroens Standpunct maa fastholdes, at Gud udenfor Naturen er i sig concentreret Jeghed, der vistnok er

meget forskjellig fra den blot naturlige Jeghed med dens Uro, nemlig den hellige, med sig selv overeensstemmende Jeghed, som er uadskillelig fra den evige Kjærlighed. Gud som den absolute Personlighed er paa eengang Enkeltvæsen, der afsondrer sig fra alt Andet; og tillige er han det universelle, det Almene, det i sig selv Gode og Sande, det Alghldige villende Væsen, Universalvillie, og denne Modsætning mellem Gud som Enkeltvillie og Universalvillie, hvortil svarer Modsætningen mellem Gud som Selvbevidsthed og Albevidsthed, er i den absolute Aand harmonisk forenet. Og fordybe vi os i Guds ethiske Væsen, har da ikke dette hans ethiske Væsen sine egne, immanente Modsætninger? Modsætningen mellem det ethisk Nødvendige og det ethisk Frie, mellem Guds Hellighed og Guds Kjærlighed, mellem hans Selvstændighed, Selvhævdelse, der ogsaa kan kaldes Guds Retfærdighed mod sig selv, og hans Godhed, Hengivelse og Selvmeddelelse? Viser Skriften os ikke i Guds ethiske Væsen Modsætningen mellem den nidkjære Gud, der vil og hævder sin egen Ære og ikke taaler, at denne krænkes, og den langmodige Gud, Kjærlighedens, Barmhjertighedens, Trøstens Gud, Foreningen af Strenghed og Mildhed i den samme Gud? — Vi gaae her ikke ind paa Læren om de guddommelige Egenskaber. Men vi paastaae, at Gud som Aand har Liv og Modsætninger i sig selv, uafhængigt af og forud for Naturen. Vi benegte, at Gud, som Bøhme lærer, først ved Naturen faaer Egenskaber, hvad ikke udelukker, at enhver Bestemmelse i Guds aandelige og ethiske Væsen ogsaa har og maa have en tilsvarende Magt- eller Naturside.

§ 30.

Vor Betænkelighed ved Bøhmes Bestemmelse af Forholdet mellem den evige Natur og den evige Aand gaaer da

nærmere ud paa, at Gud som Aand først faaer sig selv i sin Magt — thi en Aand i dæmrende Selvbevidsthed har sig ikke i sin Magt — ved at overvinde den fra først af modstræbende Natur. Vi maae fremhæve, at Gud som den absolute Aand maa være selvmægtig, sig selvbevidst og selvbestemmende forud for Naturen, hvilken han sætter ud af sig selv; og at der i hans Væsen ikke kan være et eneste Moment, uden at det er gjennemlyst og omkredset af hans Selvbevidsthed i fuldkommen Klarhed. Vi maae kræve, at Gud tænkes som Causa Sui, som Selvaarsag, hvilket ogsaa kan udtrykkes saaledes, at han maa tænkes under Bestemmelsen aseitas, Væren af sig selv, uden hvilket han ikke er tænkt som det absolute eller som det alfuldkomne Væsen. Vistnok kræver enhver Philosophie, at Gud skal tænkes som Causa Sui, men virkelig tænkt bliver dette kun i det ethiske Gudsbegreb, hvor Gud tænkes som absolut Personlighed. Thi Causa Sui eller aseitas, der ikke maa opfattes som en enkelt Egenskab, men som det Gjennemgaaende i alle Guds Egenskaber, vil ikke blot sige dette Negative, at Gud ikke har sin Aarsag i et Andet end sig selv, at han er til ifølge en indre Nødvendighed; men ogsaa dette, at han sætter sig selv, frembringer sig selv som sin egen absolute Virkning og sit eget absolute Formaal. Men Selvsætten, Selvfrembringelse er utænkelig uden som Selvbevidsthed og Selvbestemmelse. Kun naar Gud tænkes som den fuldkomne Personlighed, som den ene Gode, den evige Kjærlighed, der har Viden og Magt til sine Attributer, kan han levende tænkes som Causa Sui, som sin egen virkende Aarsag (causa efficiens), som sin egen Formaalsaarsag (causa finalis), som sin egen teleologiske Selvbevægelse, der udaf sig selv sætter alle Midler til sin Aabenbaring, og saaledes er af sig selv, ved sig selv og til sig selv. Vi kjende meget vel

Vanskelighederne ved at tænke Guds aseitas, tænke det sig selv sættende, men tillige sig selv evigt forudsættende Jeg, der da nærmere bestemmer sig i sit trefoldige Forhold til sig selv og i sit trefoldige Forhold til sin Fylde. Men hvor vanskeligt det end er at tænke Guds aseitas, der er Grundbestemmelsen for det Absolute, maae vi dog tænke, hvad vi ikke kunne forestille os, og som for vort Øie taber sig i en overvættes Lysglands. Vanskeligheden ved at tænke og forestille sig den Evige, den af sig selv Værende, der har Livet i sig selv, har Muligheden, Magten, Potensen til uophørligt at forny og forynge sig selv, beroer væsentlig derpaa, at vi maae udelukke Tidsforestillingen, og at vor Tænkning og vor Imagination dog ikke kan undvære en Begyndelse. Den af sig selv Værende frembringer uophørlig sig selv; men han har ingensinde frembragt sig selv førstegang. Uophørligt sætter han sig selv som det absolute Jeg i trefoldig Sætten, men ingensinde har han førstegang sagt Jeg til sig selv. Han frembringer sig selv som sit Resultat; men Resultatet er ligesaa evigt som Selvfrembringelsen. Han lever i absolut Nærværelse, hvor Succession, Fortid og Fremtid er udelukket; og dog — saa sandt som han er den levende Gud i uophørlig Bevægelse — maae Tidens Elementer være i ham, men som evigt ophævede. I sin fuldkomne og salige Livsbevægelse hører han aldrig op med at begynde, og han hører aldrig op med at ende; han hører aldrig op med at gaae ud af sig selv, og han hører aldrig op med at vende tilbage til sig selv; og i denne harmonisk strømmende Bevægelse hører han aldrig op med at være i den fuldkomne Hvile, i uforstyrrelig Ro, paa eengang den levende og den uforanderlige Gud. Er her end Det, som for os er ufatteligt og som vi haabe at komme nærmere, naar vi selv have omskiftet Tiden med Evigheden,

og udløste af denne tidsbundne Tilstand i fuldere Betydning komme til at leve og tænke paa Evighedens Maade, saa nødes vi dog allerede nu til at tænke den Selvmægtige, den af sig selv Værende, Sig Selv Frembringende, naar ikke Alt skal komme i Forvirring for os. Men da bør vi ogsaa vogte os for i vore Udviklinger at optage Bestemmelser, der forvanske Selvmægtighedens og Selvfrembringelsens Begreb.

Det Sidste, udover hvilket vi ikke kunne komme, er Herrens Ord til Moses: Jeg er den Jeg er. Siig til Israels Børn: „Jeg er" har sendt mig. Kun maa dette Ord ikke opfattes dødt, men levende. Naar en Skabning siger: Jeg er den jeg er, da udtrykkes derved kun den simple Identitet, at denne skabte Individualitet under alle Vexlinger er denne og ikke en Anden. Men naar Gud siger det, betyder det uendeligt Mere, betegner ikke blot Identiteten i hans Væren, men tillige at han selv er Principet i sin Væren. Han betegner sig derved som den Absolute, den Alfuldkomne, den Grundværende, som Den, der var forud for Alt, Den som er og Den som kommer; og dette ikke blot med Nødvendighed, men ligesaavel med Frihed, med den fuldkomne Selvbevidsthed og Selvbestemmelse. At Gud er den fra Evighed Værende, vil ikke sige, at han forefinder sig selv som det nødvendige Væsen, forud for sin Selvbestemmelse. Heller ikke vil det sige, at han forefinder de evige Sandheder, de evige Love, som Gud selv ikke kan forandre, som en ham udenfra given Nødvendighed, der vilde være som et Fatum for Gud; og heller ikke vil det sige, at han fastsætter disse Love, dette Algyldige, med Vilkaarlighed. Det vil sige, at alle Momenter i hans Væren have Friheden, have hans absolute Villie til deres Princip, at dette Nødvendige, dette Algyldige, disse evige Love ere hans Villies indre

Qvaliteter, hans Villies indre Væsensbestemmelser. Det vil sige, at disse Love ikke ere udenfor Gud, men i Gud, medhenhørende til hans Væren. Men naar vi da sige, at hans Væren er Eet med hans evige Selvfrembringelse, da sige vi dermed, at Gud eller det Absolute er den absolute Personlighed. Kun den absolute Personlighed kan bære disse Bestemmelser, som Skabningen ikke kan bære: Causa Sui og aseitas.

§ 31.

Pantheismen kan ikke erkjende Gud som Causa Sui eller som den sig selv evigt Sættende og Selvfrembringende. Hos Spinosa er Causa Sui væsentlig kun et negativt Begreb. Det udsiger kun, at Gud ikke har sin Aarsag i et Andet, der skulde være udenfor Gud. Spinosas Gud er ikke sin egen Aarsag, frembringer ikke sig selv, virker ikke sig selv, men er kun en abstract, livløs Væren, Substans i blind Nødvendighed. Liv og Proces mangle hos Spinosa, og i hans Gud er intet levende Væld, ingen Kilde til Selvfrembringelse og Selvfornyelse. At Spinosa ikke kan tænke Causa Sui, ligger allerede deri, at han udelukker Formaalsaarsagen (det Teleologiske). Thi den absolute Aarsag som levende og virkende maa være den, der virker sig selv som sit eget absolute Formaal. Den høiere teleologiske Pantheisme hos Schelling og Hegel, hvor Gud er en vordende Gud, kan heller ikke bestemme Gud som Causa Sui, hverken som virkende Aarsag eller som Formaalsaarsag. Den kjender kun en blind, passiv Grund, det være sig en dunkel Naturgrund, som hos Schelling, eller en logisk Grund, som hos Hegel, af hvilken Gud fremgaaer i en uendelig Proces, i hvilken Gud dog aldrig kommer til at realisere sig selv, forbi der bliver en evig Dualisme

mellem Ideal og Virkelighed. Kun det ethiske Gudsbegreb, der har Gud som den sig selv evigt realiserende og i sig selv evigt realiserede Godhed og Kjærlighed, har Gud som sin egen Aarsag (causa efficiens og causa finalis). Hvor høit nu end Bøhme staaer over de pantheistiske Gudsbegreber, idet han, uafhængig af Timeligheden og forud for selve den evige Natur, bestemmer Gud som Aand i indre Selvbeskuelse, saa viser han sig dog her influenseret af den pantheistiske Typus, at han, istedenfor at begynde med den sig selv mægtige, fra først af levende Gud, istedenfor at lade Selvbevidstheden og Kjærligheden formidle sig med sig selv, begynder med at bestemme Gud som Potens, som Mulighed, som drømmende Selvbevidsthed, der først gjennem Naturen vinder Liv, Virkelighed og Selvmægtighed.

§. 32.

Og hermed staaer i Forbindelse, hvad vi heller ikke kunne godkjende, at Bøhme som det første Led i den theogoniske Proces har Ugrunden, et Chaos, en uudviklet Fylde, hvor Natur og Aand endnu ere i en fuldkommen Indifferens, hvor der hverken er Lys eller Mørke, Godt eller Ondt, hvor alle Forskjelle endnu ere slumrende. Vel vide vi, at det ikke er Bøhmes Mening, at denne Ugrund skal hypostaseres som selvstændig udenfor de andre Momenter, og at timelig Succession her maa udelukkes. Ikke destomindre kræver han, at vi skulle begynde med at tænke eller forestille os dette mysterium magnum, denne Stilhed uden Virkelighed (Stille ohne Wesen), denne Indifferens af Aand og Natur, af Gud og Verden, thi den hele Creation er jo indhyllet deri, og Fader, Søn og Aand ere her endnu kun som slumrende. Vi formene tvertimod, at man ikke skal indlade sig paa at tænke efter en

hedensk, pantheistisk, kosmogonisk Typus, og at dermed Intet er vundet. Ville vi tænke den ethiske Gud, ville vi tænke Christendommens Gud, der er Kjærlighed, maae vi begynde med at tænke Gud som den, der fra først af er virkelig. I den sande Gud er Virkeligheden forud for Muligheden, omfatter alle Muligheders Indbegreb, medens i Verden, i Endeligheden, Muligheden altid gaaer forud for Virkeligheden. Den pantheistiske Tænkning anvender dette verdslige, dette kosmogoniske Forhold, hvor Verden fremgaaer af Chaos, paa Gud selv. Man vil gjøre det lettere at begribe, at Gud er den af sig selv Værende (aseitas), ved at give ham en til hans Væsen hørende Forudsætning, en Grund, af hvilken han fremgaaer (jvfr. Schellings Afhandling om Friheden) Men det bliver aldeles uforklarligt, hvorledes af den Bøhmeske Ugrund en Gud kan fremgaae, som er Kjærlighed. Bøhme siger, at i denne Ugrund rører sig en Villie, der da videre bestemmer sig som den evige Frihed, det evige Gode. Men her vender jo den samme Vanskelighed tilbage. Hvorfra denne Villie? Vi sige: Ikke Ugrunden med den ubestemte Villiesrørelse er det Første, bør heller ikke tænkes som det Første. Det Første er den evige, sig selv sættende Aand i dens Overordning over alle sine Muligheder, en Sætten og en Forudsætten, der for os vistnok taber sig i Evighedens Lysglands. Siig til Israels Børn: „Jeg er" har sendt mig.

Kant siger et Sted i sin Fornuftcritik*): „Man kan ikke værge sig mod den Tanke, men heller ikke udholde den, at et Væsen, hvilket vi forestille os som det Høieste blandt alle mulige, ligesom siger til sig selv: Jeg er fra Evighed til Evighed, udenfor mig er Intet uden det, som ved min Villie

*) Werke, 2, 477. Rosenkranz's Udg.

er bleven Noget; men hvorfra er jeg da? Her synker Alt under os." — Det Uudholdelige ligger dog kun deri, at Kant her lader det høieste Væsen tænke efter den endelige Aarsags Categorie, ifølge hvilken Alt, hvad der existerer, har en forudgaaende Aarsag. Han havde med samme Ret kunnet lade det høieste Væsen tænke i det endelige Formaals Categorie (endelig Teleologie) og spørge sig selv: Hvortil er jeg? til hvilken Hensigt? ja, til hvilken Nytte? Thi saaledes spørge vi i Endelighedens Sphære. Sandheden er imidlertid — uagtet Kants ubeviste og ubevislige Paastand om vore Categoriers Uanvendelighed paa det Ubetingede — at i Gud have vi den absolute Aarsag og det absolute Formaal, hvor ethvert videre Spørgsmaal om Hvorfra og Hvortil maa standse. Thi her ere vi komne til Det, hvorfra Alt har sit Ophav og hvortil Alt er, til Det, der giver alt Andet dets Hensigt og Betydning og overhovedet gjør det muligt for os at spørge: Hvorfra og Hvortil? Men vistnok ere vi kun komne til dette, naar Gud er den absolute Personlighed, den Gode, den evige Kjærlighed.

Schelling siger i sin Aabenbaringsphilosophie, at naar vor Tænkning skal finde sin Tilfredsstillelse, maa ogsaa dette Spørgsmaal voves: hvorfor skal Tænkning være? hvortil er den? — Dette og alle andre dermed givne Spørgsmaal ville kunne besvares, dersom vi kunne paavise en absolut Formaalsaarsag. Denne er kun given os i det Gode. Tænkning er ikke det sidste Formaal; men derfor er der Tænkning, derfor er der Skjønhed, derfor er der Liv, derfor er der Natur, derfor er der Orden og Hensigtsmæssighed, fordi det Gode er, der kun kan være virkeligt i en Villie, fordi Kjærlighed er og skal være. Her kan der ikke mere spørges: Cui bono? thi her have vi nævnet det absolut Værdifulde, der bestemmer alle

andre Værdier, eller Det, med Hensyn til hvilket alt Andet er. At spørge om, hvad der ligger udover dette, er modsigende, fordi det er at spørge om Det, som er høiere end det Høieste *). Paa samme Maade er det modsigende at spørge, hvad der er Aarsag til Det, som er Aarsag til Alt. Denne Aarsag til Alt nævner Plato som det Gode, der i den synlige Verden frembringer Lyset og i den usynlige rækker os Sandheden. Gud som den absolute Personlighed, der i Evighedens teleologiske Kredsløb, hvor Begyndelse og Ende falde sammen, er sin egen virkende Aarsag, sin egen Formaalsaarsag og i sig selv har alle Midler til sin Aabenbaring, er det eneste af sig selv forstaaelige Væsen. Naar det høieste Væsen (efter Kant) ligesom spørger sig selv: hvorfra er Jeg da? maatte efter Bøhme Svaret blive: Jeg er fra Ugrunden og har fattet mig i Grund. Men netop derved blev Gud ikke forstaaelig af sig selv. Gud kan kun være den sig selv Begrundende, naar han er sin egen, ikke blot Grund, men Aarsag. Vi maae derfor vedvarende staae paa, at Fremstillingen af det christelige Gudsbegreb ikke begynder med et dunkelt Dyb, hvor der, som hos Bøhme, hverken er Godt eller Ondt, men at der begyndes ethisk, med Kjærligheden, den evige, alfuldkomne Aand, hvad ikke udelukker, men kræver, at der forud for Fremstillingen af det christelige Gudsbegreb, ligesom i Hedningernes Forgaard, anstilles en Række indledende og forberedende Undersøgelser om de lavere Gudsbegreber, der saa at sige kun ere Brudstykker (στοιχεῖα) af det sande, og om Forholdet mellem det Ethiske, Logiske og Physiske **).

---

*) Dorner: „Christliche Glaubenslehre", I. 296 ff.

**) Forf.s Afhandling om Tro og Viden.

§ 33.

I historisk Henseende kan bemærkes, at Bøhmes Lære om Ugrunden er beslægtet med Kabbala, der ligeledes begynder med Gud i Indifferens, Ensoph („ikke Noget"), hvoraf da Forskjellene, Sephirerne, Lysene udstraale. Den minder os ogsaa om Gnostikernes Bythos, den grundløse Afgrund, der er formælet med Sige (Tausheden — Stille ohne Wesen), den første Syzygie i Valentinianernes System. Denne Bythos betegne de som προπάτωρ, Faderen før Faderen, som προαρχή, Begyndelsen før Begyndelsen. De tænke saaledes Gud fra først af i potentia, en dunkel Mulighed, hvoraf han udvikler sig til Virkelighed. Men det er netop dette, der ikke maa tænkes, naar man vil tænke det ethiske Gudsbegreb. Den ethiske Gud, eller Gud som den Grundgode, som Kjærlighed, kan hverken have Fader eller Moder, da Kjærligheden er al Faderligheds og Moderligheds Princip, og vi kunne derfor ikke erkjende nogen προπάτωρ, af hvilken den virkelige Gud Fader, der selv er Algodheds Kilde, fødes. Naar Bøhme lader Gud som den evige Kjærlighed fremgaae af en Ugrund, hvor der hverken er Godt eller Ondt, saa opstiller han et Utænkeligt; thi dersom den grundgode, den hellige Kjærlighedsvillie ikke fra først af er virkelig, vil den ingensinde kunne blive det. Vi gjentage: det Ethiske er det høieste Ontologiske, det høieste og første Værende, ikke blot muligt, men virkeligt Værende. Det er aldeles begrebstridigt, i det Absolute at lade det Ethiske, lade Kjærligheden være en Mulighed, der først i et senere Moment bliver Virkelighed, altsaa i Gud (om end kun i Ideen) at sætte et Moment, hvor Kjærligheden kun er en Fordring, en Skullen, en uopfyldt Lov. Den maa tvertimod

fattes som den, der fra først af er den evig fuldendte Realitet *). Der maa begyndes ethisk. Begynde vi ikke med den fuldkomne Kjærlighed i fuldkommen Virkelighed, finde vi den aldrig. Bøhme er her paavirket af et Theosophem, der stammer fra Hedenskabet, og som strider mod hans egen, inderste Grundtanke. Vi kunne kun undre os over, at Baader og Hamberger synes at godkjende denne Ugründ, hvor der „hverken er Godt eller Ondt". Med Schelling er det en anden Sag. Thi dette gnostiske Theosophem om Ugrunden og den absolute Indifferens, om Gud i den dunkle Mulighed, stemmede i hans tidligere Periode med hans egen Lære om den vordende Gud. Men med Rette har allerede Aristoteles bekæmpet dem, der lade Gud fødes af Natten (γέννησις ἐκ νυκτός). Og det er Jacobis blivende Fortjeneste, mod Schellings Lære om Ugrunden at have hævdet, at den personlige Gud, det Godes Gud fra først af er den absolut Virkelige, ikke udvikler sig fra Ufuldkommenhed til Fuldkommenhed, fra Mulighed til Virkelighed, men er den Alfuldkomne fra først af. For vort eget Vedkommende tilføie vi: Enhver Philosophie, der vil tænke det Absolute, det ubetinget Første af sig selv Værende, faaer sit Mysterium, sit Uudgrundelige. Vort Mysterium er den hellige Kjærlighed, der Intet forudsætter uden sig selv, men har alt Andet, baade Muligt og Virkeligt, i sig og under sig; vort Mysterium er det fra Evighed straalende Lys, hvori der ikke er Mørke. Men dette Mysterium er det altaabenbarende og altforklarende.

Vore Betænkeligheder ved Bøhmes Opfatning af Forholdet mellem den evige Natur og den evige Aand gaae altsaa ud derpaa: 1) at han lader den absolute Aand være blot

*) Dorner, anf. Skrift, 300 ff.

potentiel, indtil Naturen bringer Modsætning, Liv og Virkelighed; 2) at Aanden først faaer sig selv i sin Magt ved at overvinde en fra først af modstræbende Natur; og endelig 3) at hans theogoniske Proces begynder med en Indifferens af Aand og Natur, det Ethiske og det Physiske (hverken Godt eller Ondt). I det Hele er det vor Betænkelighed, at han tager Naturen for høit, tillægger den for stor Betydning, idet han gjør den til Betingelse for Guds selvbevidste Liv som saadant. Den har, hvad i det Følgende nærmere skal udvikles, en mere underordnet og begrændset Betydning, idet den kun er Betingelse, Middel for Guds udadgaaende Virken, for Udformelsen af Guds Herlighed, for den ydre, phænomenale Side af Guds Liv — en udadgaaende Aabenbaring, en manifestatio ad extra forud for Skabelsen; og dernæst Betingelse for Skabelsen og den skabte Verden. Besvarelsen af det Spørgsmaal, om Naturen i Gud betinger Guds Selvbevidsthed, eller om den i absolut Afhængighed af hans Selvbevidsthed og Villie kun er Middel for hans Virken, begrunder en vigtig Modsætning indenfor selve Theosophien.

Men endnu have vi en særegen Betænkelighed at udtale med Hensyn paa det mørke Naturprincip i Gud. Vi have tidligere nævnet dette som det mørke Punct hos Bøhme, og dets Fremstilling dannede en Episode i Trinitetslæren. Det maa ligeledes danne en Episode i vor Critik.

Det mørke Naturprincip i Gud.

§ 34.

Det mørke, modstræbende Naturprincip i Gud, ved hvis Overvindelse Gud først bliver den levende Gud, og som først

gjennem en Kamp maa bringes i det rette Underordningsforhold, saa at sige maa bringes i det rette Leie, er den føromtalte negative Ternar (Contraction, Expansion, Rotation). Den blev snart betegnet som centrum naturæ, snart som Angsthjulet, snart som den dunkeltbrændende Triangel, snart som Ild, snart som Begjæring og snart som Helvedes Fundament. Vi maae her erindre Bøhmes Grundbetragtning, at uden Modsætning er der intet Liv og ingen Aabenbaring, men kun en Stilhed uden Bevægelse. Det Princip, som Bøhme her finder i Gud, fremtræder i Philosophien med en almindelig Betegnelse som Negativitetens Princip, Neiprincipet, Negtelsens Princip, der er Betingelse for Aanden og Livet, det Fremaddrivende i Processen, uden hvilken det Hele vilde stagnere, vilde blive en død og stillestaaende Ro. Hvo kjender Fred, siger Bøhme, som ikke har kjendt Strid? hvo kjender Fryd, som ikke har kjendt Smerte? og dette overfører han paa Gud. Negativitetens Princip gaaer gjennem hele Philosophiens Historie, fra de ældste Tider til de nyeste. I nyere Tid er det gjenoplivet af Schelling. Himlen, siger han i sit Sendebrev til Eschenmayer, hviler paa Helvede*). Himlen er den høieste Fred og Samdrægtighed imellem Kræfterne. Helvede er Splid og Tvedragt. Virkelig Samdrægtighed er overvunden og beseiret Tvedragt. Himlen vilde være livløs uden Helvede. Der gives ingen Følelse og Fornemmelse af Himlen uden Helvede, uden i den bestandige Overvindelse af Tvedragtens Helvede; ligesom der ikke gives nogen Sundhedsfølelse uden Overvindelsen af Sygdom, der er i Begreb med at træde frem, men uophørlig bringes til Taushed. Skal Gud leve i et Menneske, da maa Djævelen i Mennesket døe.

*) Werke, I. 8, 147.

Paa mange Maader har Schelling fremhævet, at Mildhed, Sagtmodighed, Kjærlighed ere værdiløse, naar de ikke fremtræde paa Grundlag af Styrke, Strenghed og Vrede, fordi de derved først faae et virkeligt Charakteerpræg; at vi ingenlunde kunne have Agtelse for den faareagtige Sagtmodighed, der findes hos mange Mennesker, men kun kunne agte og beundre den Sagtmodighed, der lyser frem af overvundne og beherskede Lidenskaber. Han har oftere udtalt, at Sjælens Skjønhed fornemmelig viser sig som den rolige Magt i Lidenskabernes Storme. Ikke blot i hans Afhandling om Friheden, men ogsaa paa andre Steder mindes vi om Jacob Bøhme, som naar han siger, at Alt, hvad der lever, undfanges og fødes i Strid, eller naar han siger om Gud: Vi kunne ikke tvivle om, at Guddommen throner over en Verden af Forfærdelser, og at Gud efter Det, som er forborgent i ham, ikke i uegentlig, men i egentlig Forstand maa kaldes den Skrækkelige, den Frygtelige *). Hegel, der er beslægtet med Heraklit, som har sagt, at „Krigen er alle Tings Fader", har i høieste Maal forherliget Negativitetens Princip, har Modsigelsen som Drivhjulet i Livets og Aandens uendelige Proces, og priser og berømmer J. Bøhme, fordi han har erkjendt Negativitetens Princip, Modsigelsen, i Gud selv.

Den christelige Anskuelse kan kun erkjende Negativitetens Princip som nødvendigt for Udviklingen, naar det Negative bestemmes som Modsætning, men ikke naar det bestemmes som Modsigelse **). I den nyere Philosophie hersker i Brugen af disse Categorier stor Forvirring og Vilkaarlighed, idet

*) Die Weltalter, 268. Werke, I, 8.

**) Peip: Jacob Böhme, 16 ff. Trendelenburg: Logische Untersuchungen, II. B. Die Verneinung. 167. Jvfr. ogsaa Mynster: Om de logiske Principer. Bl. Skr., 2. B.

man snart behandler som Modsigelse, hvad kun er Modsætning, snart behandler som Modsætning, hvad der i Virkeligheden er Modsigelse. Modsætninger ere nødvendige Forskjelle, der fremgaae af Sagens Væsen, og gjensidigt fordre hinanden, f. Ex. Natur og Aand, Nødvendighed og Frihed, Selvhævdelse og Hengivelse, Alvor og Glæde, Strenghed og Mildhed. Men Modsigelse er det, der strider mod Væsenet, og fremkommer, naar Modsætningen overskrider sin Grændse, antager en falsk Selvstændighed, bekæmper sit Andet, og derved bliver det i Tilværelsen Uberettigede, Illegitime. Ingen sædelig Charakteer kan tænkes uden indre Modsætninger. Men en Charakteer, der er fuld af indre Modsigelser, vil ikke kunne godkjendes. En skabt Verden kan ikke tænkes uden som en Verden af Modsætninger, men naar en skabt Verden, som den, i hvilken vi befinde os, viser sig at være fuld af Modsigelser, da slutte vi deraf, at der i denne Verden er indkommen en Forstyrrelse. Skal nu ikke blot Modsætningen, men ogsaa Modsigelsen være nødvendig til Livets Aabenbarelse, da er ogsaa Synden, da er ogsaa det Onde nødvendigt i Verdensudviklingen. Dette er ogsaa Schellings og Hegels og mange Andres Mening. Det Onde bestemmes vistnok ikke som Formaal, men som det nødvendige Middel til det Godes Aabenbarelse. Dette Onde, dette Negative, er selv kun Moment i Processen, hvor det uophørligt sættes for uophørligt at negeres, overvindes til at tjene Lysets Aabenbarelse. Den christelige Betragtning maa vistnok erkjende det Ondes Mulighed som nødvendig, naar Gud vilde skabe en Frihedens Verden. Det Ondes Virkelighed derimod, den virkelige Modsigelse, vil aldrig kunne erkjendes som fornuftig eller som nødvendigt medhenhørende til en af den hellige

Gud frembragt Verden. Det vilde ganske stride mod Skaberens og den gudsbilledlige Skabnings Væsen.

§ 35.

Hvad nu angaaer Bøhme, da kunne vi paa ingen Maade beskylde ham for at lære det Ondes Nødvendighed. Men heller ikke kunne vi berømme hans Consequens i Bekæmpelsen af denne falske Lære. Han værger sig paa det Kraftigste imod, at Lucifers og Adams Fald skulde være nødvendigt, at de ikke havde kunnet bestaae. Atter og atter fremhæver han, deres Fald er deres egen Brøde, i Særdeleshed Lucifers, der beflittede sig paa „den selviske Kunst" og førte sig selv ind i en falsk Imagination, og derved bragte en forfærdelig turba, Forstyrrelse, ind i Verden. Men atter finde vi Steder hos ham, der føre Tanken hen i en anden Retning. Som naar han siger i Fortalen til „De tre Principer": I alle Creature er Gift og Ondskab; det befindes ogsaa, at det maa være saaledes: ellers var der intet Liv og ingen Bevægelighed, hverken Farve, Dyd, Tykt eller Tyndt eller nogensomhelst Fornemmelse, men Alt var kun et Intet. I saadan høi Betragtning finder man, at alt Dette kommer fra Gud og er af Gud, at det er af hans eget Væsen, og at han har skabt det udaf sig selv. Og hører det Onde til Dannelse og Bevægelighed, og det Gode til Kjærlighed, og det Strenge og Modstaaende til Glæde. Naar Fr. Baader og Hamberger, saavelsom Hofmann *), bemærke, at man ikke maa presse saadanne Steder, hvor Bøhme har udtrykt sig noget uforsigtigt, men at man bør fortolke dem efter, hvad der er den fremherskende

*) Paa flere Steder i hans fortrinlige, lærerige Indledninger og Anmærkninger til Fr. Baaders Værker.

Anskuelse hos Bøhme og hans sande Mening: saa ville vi gjerne efterkomme denne Fordring og erkjende villigt, at Bøhmes Intention er den rette. Men paa den anden Side synes at maatte indrømmes, at Bøhme ikke har havt den fulde Klarhed over dette Punct og dets store Betydning, hvad vistnok er langt lettere for os Nyere, der have oplevet de mange philosophiske Skandaler i Anvendelsen af Negativitetens Princip; at han ikke har gjort grundig Forskjel mellem Modsætning og Modsigelse, efterdi der hos ham findes Steder af anførte Natur, hvor der maa siges om ham: Det Gode, som han vil, det gjør han ikke, og det Onde, som han ikke vil, det gjør han. Det Misligste for Bøhme forekommer os at være, at der i selve Gudsbegrebet synes at være et Forspil for Læren om det Ondes Nødvendighed for Lysets Aabenbaring.

§ 36.

Betragte vi Bøhmes Gudsbegreb i dets Fuldendelse, og fatte vi det i een Intuition, da kan det synes, at Alt paa dette Punct er i god Orden. Centrum naturæ, Fødselshjulet, Ormen o. s. v., hvilket vi med eet Ord ville kalde Naturegoiteten, med dens Tendens til at centrere i sig selv, med dens Længsel efter et Andet og Høiere end sig selv, i dens dermed givne, i sig selv krebsende Uro, er i sit normale Leie, er underordnet og tjenende Livets og Lysets Aabenbarelse. De mange Kræfter ere alle forklarede i Lyset, finde Smag i hverandre, jubilere med hverandre og benedicere hverandre; og dog har enhver af dem i Forborgenhed den Egenskab, der tilkommer den ifølge dens skarpe Fødsel*), der er forborgen i dem som en Kjærne. Ligesom et suurt eller bittert, grønt

*) Dreifaches Leben, 4, 8. Hamberger: Bøhmes Lære. 32.

Æble bliver betvunget af Solen, at det bliver lifligt at spise, og man dog smager alle dets Qvaliteter: saaledes ogsaa i Gud, i den evige Natur. Men forinden det kommer til denne Harmonie, maa der gjennemgaaes et betænkeligt Forspil.

Naturegoiteten i sin Mægtighed og i sin Uro stiller sig nemlig fra først af fjendtligt mod Lyset, mod den himmelske Idea, som Gud vil forme ind i Naturen. Der er her en forfærdelig Kamp og en forfærdelig Angst, og først omsider kommer det til et voldsomt Gjennembrud. Vi have altsaa som det første Moment i Processen en fjendtlig Modsætning i Gud, der ikke er forskjellig fra en Modsigelse, hvilket vi maae finde uforeneligt med Guds Væsen som den Hellige og Alfuldkomne. Vel bemærker Fr. Baader, at Bøhme selv har bidraget til at fordunkle den rette Forstaaelse ved at begynde Fremstillingen med de tre første Naturskikkelser eller den negative Ternar. Man bør efter Baader begynde med Midten, altsaa med den fjerde Naturskikkelse eller med Lynet, og det Foregaaende kun betragtes som abstracte Momenter. Men selv naar vi begynde med Lynet, begynde vi jo med et voldsomt Gjennembrud, med Overvindelsen af en fjendtlig Modsætning. At Modsætningen fra først af er fjendtlig, er ogsaa Hambergers Opfatning, naar han siger: „Naturen som saadan danner ikke blot en Modsætning til Aanden; begge staae tvertimod i Modsigelse mod hinanden, og kun dette gjælder om dem begge, at de ere vældige Magter, der i den yderste Skarphed kunne træde imod hinanden" (physica sacra, 136). Det er dette, vi bekæmpe. Hvor langt vi end ere fra at beskylde Bøhme for Manichæisme, kunne vi dog ikke andet end finde, at dette streifer det Manichæiske. Thi denne fjendtlige Modsætning kan ikke andet end gjøre Indtrykket af, at den er Noget ved Siden af Gud. Skal Eenheden fastholdes,

maa Gud jo sætte Naturen ud af sig selv, og kan da ikke sætte det mod ham selv Modstridende, kan vel sætte et Ikke-Guddommeligt, men ikke et Modguddommeligt. Vil man herimod bemærke, at han sætter denne Modsigelse i sig selv for at have det, han kan overvinde; at Naturen, der fra først af ikke vil underordne sig, dog omsider giver efter, saa at sige først siger Nei! og i næste Moment siger Ja, jeg vil dog underordne mig for at befries fra min Pinagtighed: saa formaae vi ikke at see Andet, end at vi her i Gud selv have et Forspil for det Ondes Nødvendighed i Verdensudviklingen. Vil man bemærke, at det blinde Naturprincip i Gud jo ikke kan kaldes ondt, da det kun er en blind, ikke en selvbevidst Villie, saa maae vi herimod gjøre gjældende, at Naturen har et Forhold til det Ethiske og maa sees i Lyset af dette, og at det mod det Ethiske Fjendtlige ikke kan findes i den hellige Gud. Og vil man sige, at denne Modsigelse af Naturen mod Aanden jo evigt er opslugt af Lyset, saa maae vi atter fremhæve, at med samme Ret som der siges, at den evigt er opslugt, med samme Ret kan der siges, at den evigt sættes, thi her er jo ikke Tale om en forbigangen Historie i Gud, men om en sig uafbrudt gjentagende Proces. Men dette, at Modsigelsen sættes for evigt at overvindes, er jo netop Grundtanken hos Hegel og Heraklit („Krigen er alle Tings Fader"), og det er vanskeligt paa dette Punct at finde Forskjel mellem dem og Bøhme.

Skal Gud som alle Væseners Væsen tænkes som Eenhed af Aand og Natur, da maa han tænkes saaledes, at Naturen, skjøndt den har sit eget Liv, dog er Aanden absolut underordnet, dens villige Tjener, Redskab og Middel. Den begynder ikke i Opsætsighed mod Aanden, men i villig Underordning. Bøhme siger paa flere Steder: „For at Guds

Hellighed og Naade kan blive aabenbar, maa der være Noget, som trænger til Naade og Kjærlighed." Dette kunne vi tilegne os. Og dersom Bøhme var bleven paa denne Linie, vilde der ikke være Grund til Opposition. Vi kunne nærmere oplyse vor Anskuelse med et Henblik til Rom. 8, 18, hvor Apostelen taler om den ganske Skabnings ængstelige Forlængsel, og at Skabningen sukker tilsammen og er i Fødselsveer. Fra denne skabte Natur gjøre vi en Anvendelse paa Naturen i Gud. Ogsaa bortseet fra Forkrænkeligheden, der er indkommen ved Synden, er Længsel Skabningens Grundcharakteer. Men Længselen vilde ganske flyde ud i det Ubestemte (Expansionen), dersom der ikke var en modsat Kraft, en Egoitetskraft, Selvhedskraft, med Tendensen til at centrere i sig selv, til at være i sig selv (Contractionen). Saalænge nu Længselen ikke har fundet Hvile og er stillet ved det Høiere, er Naturen, er Skabningen i en vedvarende Uro (Rotationen), thi i sig selv kan den ikke finde Hvile og Tilfredsstillelse. Den kredser i sig selv ligesom i Fødselsveer, thi den har i sig selv kun Muligheden til Lyset, men kan ikke selv frembringe dette. Ovenfra maa dette nedstige deri og stille Længselen. I den evige Natur have vi de samme Grundkræfter, Selvheden, Længselen og den ustillede, i sig selv kredsende, ængstelige Uro, der stilles ved Lyset, som indstraaler deri og fylder Naturens Fattigdom med sin Rigdom. Evigt sættes Naturen som det Ikke-Guddommelige, der trænger til Gud, og hvis Væsen er indigentia dei, som dette jo gjentager sig paa et senere Stadium, hvor Gud sætter en skabt Verden, en creaturlig Existens udenfor sig selv; og evigt stilles Naturens Længsel. Men skjøndt Naturens Længsel evig er stillet, maa dog Naturlivets Uro vedblive at kredse i Grunden; thi der kan ikke være nogen Fornemmelse af Kjærligheden og

Naaden, af Lyset og Freden, naar der ikke er en Fornemmelse af den naturlige Selvhed, dens Fattigdom og Hjelpeløshed i sig selv, dens Uro og uendelige Trang. Vi erindre her om den i sig selv løbende Ild hos Ezechiel, om Fødselshjulet i Jacobs Brev, om Bøhmes Orm, Triangel o. s. v., hvad Alt beholder sin Sandhed, naar det holdes indenfor den rette Grændse og fra først af fremkommer paa den legitime, med Guds ethiske Væsen stemmende Maade.

Forskjellen fra Bøhme er, at hos ham kommer Harmonien, Over- og Underordningen først istand gjennem en Kamp, saaledes at det første Moment i Naturprocessen er eller i ethvert Fald maa tænkes som en vild, ubændig, titanisk Tragten efter Selvstændighed, der først i et følgende Moment formildes og forvandles til Længsel. Vi have ikke formaaet, med vor bedste Villie, at faae noget andet Indtryk af Bøhmes tumultuariske Fremstilling af Centrum naturæ, og Fr. Baader og Hamberger føre os ikke til nogen anden Opfatning. Den samme Tankegang finde vi hos Schelling, der, uafhængigt af Bøhme eller dog uden at nævne ham, paa sin egen Viis udvikler den samme Sag, begynder med den vilde Begjæring, og først i et følgende Moment lader Længselen indtræde i Naturen, idet han minder om, at den anende Forverden har betegnet dette andet Moment, Længselens Indtræden i Naturen, derved, at Verdensæget, som er født af Natten, brister og gaaer ud fra hinanden, hvoraf da Eros opstaaer (Weltalter, 241). Vi tillade os at bemærke, at Længsel og Egoitet, og dermed ogsaa Uroen, maa fattes i een eneste, udelelig Act, og at under Forudsætning af det ethiske Gudsbegreb Egoiteten i den evige Natur aldrig kan fremtræde som vild og ubændig Begjæring (ikke engang i Ideen). Det christelige Gudsbegreb kjender kun harmoniske Modsætninger i Gud. Naturen som

en fjendtlig Modsætning mod Aanden kjende vi vistnok af Skabningen og af vor egen Erfaring; thi Kjødet begjærer imod Aanden og Aanden mod Kjødet. Men vi klage derover som over en Forstyrrelse, betragte det ikke som det Normale. I Christo see vi jo ogsaa, at Naturen fra først af er det villige Redskab for Aanden. Vistnok fristes han; det Ondes Mulighed rører sig i ham; han fornemmer Muligheden af at foretrække Jegheden for Faderens Villie, det kosmiske Princip for det hellige Princip. Men denne Fristelse, i hvilken det Ondes Mulighed overvindes og aldrig bliver Virkelighed, hører med til hans Udvikling i Fornedrelsen og finder ikke mere Sted i hans Ophøielse. Naar han siger til den rige Yngling: Hvi kalder Du mig god, Ingen er god uden Een, som er Gud, da vil han dermed sige, at han endnu er Fristelse og Forsøgelse undergiven. Men Gud fristes ikke. Han er *ἀπείρασος κακῶν*. I ham er der ingen Kamp. Hans Herlighed er fra først af i evige Harmonier.

§ 37.

Vi antage, at denne vor Anskuelse er i fuld Samstemning med Skriften, der siger: Gud er Lys og i ham er intet Mørke (1 Joh. 1, 5). Mørke er ikke det Samme som Naturdunkelhed. Mørke er den fjendtlige Modsætning til Lyset, og efter Skriften kan Lys og Mørke ikke have Samfund (2 Cor. 6, 14). Dunkelhed er ingen fjendtlig Modsætning, saalidet som det ubevidste Liv er en fjendtlig Modsætning til det selvbevidste Liv, men tvertimod er en dunkel Forlængsel derefter. Der gives en bælmørk Nat, som er fjendtlig mod Lyset og Dagen, og det er denne mod Lyset og Dagen fjendtlige Nat, der haves for Øie, naar det hedder i et gammelt Ord, at Natten er intet Menneskes Ven, og at Mørkets Gjerninger udbruges i

Natten. Men der gives ogsaa en dunkel, en længselsfuld Nat, en Nat, som forlænges efter Morgenrøden og begjærer at undfange Lyset. Naar Bøhme og hans Tilhængere mene at kunne tilegne sig det Johanneiske Sted ved at sige, at Mørket evigt er opslugt af Lyset, da tilfredsstiller dette ikke. For evigt at kunne opsluges, maa Mørket fra først af enten evigt være eller evigt sættes i Gud. Men Helligheden kan ikke sætte det mod den selv Fjendtlige for at opsluge det. Og dersom der ved Siden af Helligheden fra først af er et fjendtligt Princip, da komme vi ligeledes ind i en forkastelig Dualisme, der er nær beslægtet med Manichæismen. Naar man til Forsvar for Bøhme paaberaaber Es. 45, 7: Jeg, som danner Lyset og skaber Mørket, jeg, som gjør Fred og skaber Ulykke, jeg er Herren, som gjør alle disse Ting: saa maa bemærkes, at Mørket her har sit Tilsvarende i „Ulykke", at der ved Mørke her forstaaes den Ulykke, i hvilken Guds Vrede rører sig, hans straffende Retfærdighed. Det maa sammenstilles med Stedet hos Amos: Er der en Ulykke i en Stad og Herren haver ikke gjort den (Amos 3, 6). Vel miskjende vi ikke, at Ordene: Jeg, som danner Lyset og skaber Mørket, tillige kan indeholde en Bekæmpelse af den persiske Dualisme, der lærte to Grundvæsener, et godt og et ondt. De sige os, at Alt, ogsaa det Onde, maa afledes af Eenheden, af den ene Gud, og det er jo netop Dette, Bøhme vil. Men alt kommer an paa, gjennem hvilke Mellembestemmelser det afledes.

En anden Vending til Forsvar for Bøhme er den, at der i Gud vel ikke er virkeligt, men mulig, potentielt Mørke. Alt kommer an paa, hvorledes dette nærmere bestemmes. Det maa vistnok erkjendes, at enhver Modsætning, naar den tænkes udreven af Harmonien og eensidigt at for-

følge sin egen Tendens, bliver Modsigelse og udvikler Mørke. Dersom altsaa det Underordnede i Gud kunde komme til en isoleret Selvstændighed, da vilde der i Gud selv opstaae et forfærdeligt Mørke. Men dette er jo i Gud absolut umuligt, da hans Liv er et uopløseligt Liv. Det mulige Mørke er saaledes en Mulighed, der aldrig kan blive virkelig. Og det er kun i en Abstraction, der her kan tales om muligt Mørke. Skal Meningen derimod være, at det Underordnede i Gud er i en vedvarende Tragten efter at komme til en isoleret Selvstændighed og Selvraadighed, er en Tendens til det Vilde og Ubegrændsede, der evigt overvindes og slaaes tilbage: da er det ikke ganske uberettiget at sige, at Gud har Djævelen i Livet, men vedvarende holder ham nede. Da er Helvedes Fundament ogsaa i Gud, om det end, som Bøhme lærer, først bliver aabenbart i Skabningen. I Virkeligheden maa Helvedes Fundament eller Helvedes Mulighed søges i den frie Skabning, men som en Mulighed, der vel kan, men ikke skal blive Virkelighed, og kun bliver dette ved Skabningens Brøde og Skyld.

§ 38.

Vi komme derfor tilbage til, at det ethiske Gudsbegreb kun taaler Negativitetens Princip som Modsætningens, ikke som Modsigelsens, og at Bøhme herover har været i Uklarhed. Naar Fr. Baader siger, at Bøhmes Lære lader sig udtrykke i følgende Linier, der erindre om Angelus Silesius:

Licht und Liebe sich entzünden
Wo sich Streng und Milde finden,
Zorn und Finsterniß entbrennen
Wo sich Streng und Milde trennen,

saa kan dette kun bringes i Samklang med det ethiske Gudsbegreb, naar Modsætningerne tages som harmoniske. I og

for sig er det Strenge og det Milde ogsaa kun Modsætninger, ikke Modsigelser. Dog maae vi, idet vi fra vort Standpunct tilegne os disse Linier, fastholde, at Modsætningen mellem det Strenge og det Milde allerede er given i Gud reent som Aand. Gud som Personlighed er Strenghed og Selvhævdelse, er Hellighed og Retfærdighed, er den nidkjære Gud, der hævder sin Ære; og tillige er han Mildhed, Hengivelse, Kjærlighed. Det Ene fordrer her det Andet. Men til dette Ethiske i Guds Væsen er der et tilsvarende Physisk som Redskab og Middel. Til den ethiske Strenghed, til Helligheden og Retfærdigheden svare strenge Naturpotenser, der komme til særlig Aabenbarelse i Guds Forhold til Verden, naar Guds Vrede aabenbares fra Himlen. Til den ethiske Mildhed, til Kjærligheden svare milde Naturpotenser, der i den skabte Verden udbrede Velsignelser i det Legemlige, give Vorbelse og Væxt, og uden hvilke der vilde indtræde Ufrugtbarhed, Misvæxt og Vissenhed. Men baade i det Ethiske og i det Physiske virker Mildheden kun paa Strenghedens Grund. Hvor der ikke er Strenghed, ikke er Kraft og Styrke, bliver Mildheden, hvad enten den tænkes ethisk eller physisk, vammel, henflydende i sødlig Ubestemthed.

Den saaledes fattede Eenhed af Strenghed og Mildhed i Gud er gjennemgaaende i den hellige Skrift. Saaledes baade hos Ezechiel og i Apokalypsen. Ezechiels Syn, der begynder med et Stormveir fra Norden og en Sky, fra hvilken der udgaaer Ild, og ender med ham, som sidder paa Thronen i Skikkelse af et Menneske med Regnbuen om sig, maa nærmest opfattes ethisk, betegnende Guds dømmende Retfærdighed og Guds Naade. Men man vilde feile meget, dersom man heri ikke tillige seer en Fremstilling af reelle physiske Kræfter og Potenser, baade af Guds skabende Magt og hans Vredes

Magt. Særlig Opmærksomhed fortjener Fremstillingen af ham, der sidder paa Thronen Ezech. 8, 2. Thi for Seeren viste han sig fra sine Hofter opadtil som Lysglands, og fra Hofterne nedadtil som Ild. Lysglandsen betegner Mildheden, Ilden Strengheden. Det Samme gjælder om den, der sidder paa Thronen Apok. 4, 3: Han var at see til som den Steen Jaspis og Sarder. Jaspis, der skildres som krystalagtig, betegner Lyssiden i Gud, Mildheden, og Sarder, der seer ud som Ild og Blod, betegner Strengheden *). Gud har, for at tale i Bøhmes Categorier, paa eengang en Lysside og en Ildside; han er paa eengang den milde og naadige og den strenge, forfærdelige Gud. Fra Thronen udgik der Lyn og Stemmer og Tordener, hvorved betegnes Guds Retfærdigheds strenge Domme; men om Thronen var der et Glarhav, et Krystalhav, der betegner Livets og Lysets Vande. Vi have her atter den samme Modsætning. Og foran Thronen brænde de syv Fakler, de syv Guds Aander, hvilke betegne Guds Herligheds Harmonie, Modsætningernes fuldkomne Eenhed.

Kun i denne Betydning kunne vi tilegne os Bøhmes Lære efter de anførte Linier af Baader.

Den utilstedelige Anthropomorphisme.

§ 39.

Kaste vi nu et Blik tilbage paa, hvad vi ovenfor have udviklet, ikke blot om det mørke Naturprincip, men i det Hele om Forholdet mellem Natur og Aand i Gud, da have vi allerede udtalt som vor Hovedindvending, at Bøhme sætter

*) Delitsch: Biblische Psychologie. 189.

Naturen for høit, idet han gjør den til Betingelse for Guds egen Selvbevidsthed, istedenfor at sætte den i absolut Afhængighed af Guds Selvbevidsthed og Selvbestemmelse, som Middel for Guds Virken. Vi kunne nu udtrykke denne Indvending i en anden Form, der maaskee vil tjene til at udbrede større Klarhed over Sagen. Vi samle alle vore Indvendinger i denne ene: at Bøhme i sit Gudsbegreb har gjort sig skyldig i en utilstedelig Anthropomorphisme. Ikke som om vi i Almindelighed forkastede Anthropomorphismer, uden hvilke vi aldeles ikke vilde kunne tale om Gud. Vi ere fuldkomment i Overeensstemmelse med Bøhme, naar han gaaer ud fra, at Mennesket er skabt i Guds Billede og derfor maa kunne erkjende Gud. Kun maae vi fremhæve, hvad Bøhme har overseet: at Mennesket ikke er det ligefremme, men det omvendte Gudsbillede, det vil sige, at Forholdet mellem Natur og Aand er hos Mennesket det omvendte af det, der findes i Gud.

Mennesket, det skabte, creaturlige Væsen, maa udvikle sig fra Natur til Aand, fra Udvortes hed til Inderlighed, fra en given, i mange Henseender bunden Tilstand til Frihed. Vor Bevidsthed udvikler sig af en given Naturbasis, en dunkel Naturgrund, som af et natligt Dyb, hvilken vi aldrig faae i vor Magt, og af hvilken vi udvikle os, drevne af dunkle Drifter. Ingen Skabning er Causa Sui, sin egen Aarsag, men er foraarsaget, frembragt, sat af sin Skaber. Ingen af os kan derfor have en fuldkommen Selverkjendelse, thi der er uendelig Meget i det natlige Dyb af vor Tilværelse, vi ikke kunne gjennemskue. Ingen af os har en fuldkommen Selvbestemmelse, thi paa mange Maader, baade indenfra og udenfra, ere vi bestemte. Denne Begrændsning er nødvendig, naar Gud vilde frembringe en Skabning efter sit Billede. Thi Eet er der, som er umuligt for Gud: at meddele sin

Skabning aseitas eller den oprindelige Væren af sig selv. Han kan kun give sin Skabning en deriveret eller afledet Selvstændighed, en Selvstændighed, der er betinget ved Afhængighed. Kun derved, at vi i fremskridende Udvikling underordne og bearbeide vor Natur, forsaavidt som dette kan være Opgave for os, komme vi til at tage os selv i Besiddelse i ethisk Betydning. Hos Gud finder det heelt Modsatte Sted. Gud i sin absolut autonomiske Selvaabenbaring bevæger sig ovenfra nedad, fra Aand til Natur. Mennesket derimod, hvis Autonomie er en given, afledet, der kun efterhaanden kan komme til at træde i Kraft, bevæger sig nedenfra opad, fra Natur til Aand, ligesom Mennesket ogsaa bevæger sig fra Udvortesbed til Inderlighed, fra det Phænomenale til Væsentlighed. Hvad der for Gud er det Sidste, nemlig Naturen og den phænomenale Side af hans Liv, er for Mennesket det Første, og hvad der for Gud er det Første, den fuldkomne Aandelighed, er for Mennesket det Sidste som hans Udviklings Maal. Vel maae vi indrømme Bøhme, at han tilsigter det ethiske Gudsbegreb, idet han lærer, at Gud af idel Kjærlighed indfører sig selv i Trefoldighed (Menschwerdung Christi); at Bøhme, forinden han construerer Naturen, erkjender Gud som Aand i indre Selvspeiling. Men dette svækkes ganske derved, at Gud som Aand er potentiel og ikke virkelig, et Liv som ikke er et Liv, en blot Figur, et Schema. Først gjennem Kampen med Naturen bliver Gud den levende Gud og kommer til at tage sig selv i Besiddelse. I Virkeligheden udfolder Gud hos Bøhme sig gjennem Naturen og dens Bearbeidelse til Aand, hvilket vi kalde den utilstedelige Anthropomorphisme. Og det vil neppe kunne findes at være uden al Sandhed, naar der ere dem, der have

betegnet Bøhmes Standpunct som en idealiseret Naturalisme (Sengler, Peip).

Vi maae derfor samstemme med Molitor, der har udtalt sig i den ovenbetegnede Retning og hos Bøhme dadler, at han betragter Mennesket som det ligefremme, istedenfor som det omvendte Gudsbillede; at Forskjellen mellem den guddommelige og den menneskelige Livsproces for Bøhme kun er qvantitativ, kun er en Gradforskjel, idet, hvad der i Mennesket foregaaer i Endelighed og Timelighed, hos Gud foregaaer i Uendelighed og paa en tidløs Maade*). Vi kunne ved denne Leilighed ogsaa erindre om Günther, der i sin Creationslære betegner det skabte Universum som Guds Contraposition, hvorved han vil betegne, at Skabningen, der ikke er af sig selv, er Ikke-Gud, det Modsatte af Gud, det med Gud ikke Væsenslige**). Vi indlade os her ikke paa en Critik over Günthers Creationslære, men fremhæve kun i nærværende Sammenhæng, at han med al Føie gjør gjældende, at Guds Liv ikke umiddelbart kan opfattes efter Typen af det skabte Liv, og at vi ganske kunne samstemme, naar han under sin Kamp mod Pantheismen stadig peger hen til Guds aseitas og til Erkeengelen Michael, der bekæmpede Dragen, Lucifer, der vilde tage det op med Gud, som om han (Lucifer) var af sig selv og ved sig selv! Michael med Flammeøiet og Flammesværdet betyder: Hvo er som Gud? Hvo er som Herren? Hvo er som Han, der er

---

*) I et Brev til Delitzsch, som er aftrykt i dennes „Biblische Psychologie", 2den Udg., S. 34. Ligeledes i hans Værk: „Philosophie und Tradition". Næstefter Fr. Baader turde Molitor vel være den største Theosoph i den nyere Tid. Han forholder sig til Kabbala som Baader til Bøhme.

**) Vorschule zur speculativen Theologie. Creations- und Incarnationstheorie.

af sig selv? Michael viser hen til Gud som den Eneste, den Uforlignelige. Just fordi Gud er af sig selv og Alt af ham, kunne de gudsbilledlige Skabninger ikke have en ligefrem Lighed med Gud, men der maa i denne Lighed være et „Contraponeret“, et Afhængighedens Modermærke. Vistnok er det nu af Vigtighed, at dette Contraponerede, dette Væsensulige fattes indenfor den rette Begrændsning, at det ikke skal hindre den sande Lighed. Skabningen maa jo være modtagelig for Gud. Vi ere af Guds Slægt. Gud vil jo tage Bolig i sin Skabning. Ja, Guds evige Ord, Sønnen, vil jo blive Menneske. Creationslæren maa ikke komme i Strid med Incarnationslæren, hvad let kan skee, naar Contrapositionen ikke tilbørlig begrændses.

Hvad der i Forholdet mellem Aand og Natur hos Bøhme bliver falsk, naar det anvendes paa Gud, bliver rigtigt, naar det anvendes indenfor Skabelsens Omraade. Følge vi ham paa hans Vandringer gjennem Skabelsens Riger, overraskes vi ofte af det Træffende og Slaaende i den Anvendelse, han gjør af sine Principer. Stige vi ned i vort eget Indre, ville vi ogsaa finde, at Bøhmes theogoniske Proces lader sig føre tilbage til en psychologisk Proces i os selv. Vi udvikle os som af en Ugrund, et dunkelt Naturdyb, og vor høiere, ideale Bevidsthed er fra først af kun drømmende som i en Magia. Men Naturegoiteten, den naturlige Jeghed, Begjæringen er det Princip, der bringer Liv og Røre og virkelig Existens. I det naturlige Jeg ville vi let kunne opdage den negative Ternar: den sig i sig selv sammentrækkende Egoitet, den sig udbredende dunkle Længsel og den i sig selv kredsende Uro. Først vil Jeget centrere i sig selv, vil være sig selv sit Midtpunct, trækker sig sammen. Men da det ikke kan være sig selv Nok, stræber det ud over sig selv, bevæger sig i Retning

af Udbredelse. Det naturlige Menneske vil snart være sig selv Nok, indeslutter sig i sig selv; og snart styrter det sig ud i Verdenslivets Mangfoldighed; men heller ikke her kan det finde Tilfredsstillelse og gaaer tilbage i sig selv. Og nu opstaaer dette Ind og Ud, dette Op og Ned, dette Frem og Tilbage, hvilket Bøhme betegner som den svingende Bevægelse, Hjulbevægelsen, Uroen. Uroen beroer nærmere derpaa, at den høiere, den moralske og religiøse Verden skinner ind i Sjælen, at Sjælens egen Længsel tilskynder den til at give sig hen; men det naturlige Jeg vil ikke give sig hen, frygter for at døe, at tabe sig selv; og denne Uro, denne Beklemmelse potenseres til Angst, indtil der skeer et Gjennembrud i Lynet. I Lynet ophæves Naturdunkelheden, opgaaer Selvbevidsthedens Klarhed, og der skjelnes mellem den høiere og den lavere Sphære, mellem Lys og Mørke, Lys og Ild. For den skabte Aand indtræder her Valgfriheden, og Alt kommer nu an paa, hvori jeg sætter min Imagination. Jeg kan imaginere tilbage i mit Jeg, kan ville centrere i mig selv, raade mig selv. Da indtræder en turba, en Forstyrrelse, og der skeer en falsk Antændelse i onde Lyster og Lidenskaber. Eller jeg kan sætte min Imagination i den høiere, religiøse og moralske Verden, i Guds Rige, kan give mig hen i Gjenfødelsens Smerter, i Forbrændingen af min Egoisme; da opfyldes det: per crucem ad lucem; da antændes Lysverdenen i mig, og det Lys, der er tændt, vedbliver nu at udfolde sin indre Rigdom gjennem forskjellige Stadier af Helliggjørelsen indtil Fuldendelsen. Men selv i Fuldendelsen er den naturlige Jeghed ikke i enhver Betydning forsvunden og skal ikke være det. Den syndige Egoisme er forbrændt, men Egoiteten maa forblive som tjenende Grundlag for det salige Liv, som Fornemmelse af et Selvliv, forskjelligt fra Guds, men ogsaa af dette Selvlivs Utilstrækkelighed, Intethed

i sig selv, dets uendelige Trang til Gud. Det salige Liv i Gud er ikke en ubestemt Henflyden i Gud, uden Følelse af Selvhed. Naar jeg siger: Ikke jeg lever, men Gud lever i mig, maa jeg ikke destomindre have Følelsen af et Jeg, der ogsaa kunde leve uden Gud (vistnok kun i Usalighed). Fødselshjulet vedbliver at gaae i al Evighed. Men vee den, der i Lynets Moment imaginerer tilbage i sig selv og forbliver i denne falske Imagination; thi for ham forvandler Fødselshjulet sig til et Ixionshjul, hvorved vi henvise til Fr. Baaders Afhandling: „Vom Blitz als Vater des Lichts".

Det her Fremsatte har ogsaa en stor Anvendelse paa den aandelige Production i Kunst og Videnskab. En Idee kan røre sig i Sjælens Dyb i gjærende Uro, dens Momenter kunne kæmpe med hinanden i gjensidig Tiltrækning og Frastøden, de kunne ikke slippe hinanden og dog ikke gaae sammen til harmonisk Eenhed. Og denne Uro kan potenseres til formelig Productionsangst i stærke Veer, der først faae Ende ved et kraftigt Gjennembrud i Lynet, hvoraf Lysbilledet opstiger for da videre at udformes i Lyset. Der gives vistnok ogsaa lette Fødsler. Men ved enhver virkelig Production vil der altid kunne paavises et Tilsvarende til Lynet, det heldige, det lynende Moment, det geniale Blik i Lynets Nu, der er afgjørende for den hele Production. Men jo dybere og gehaltfuldere en Production er, desto mere er det en Vildfarelse at mene, at alt her gaaer til i stor Beqvemmelighed, tout doucement, uden Gjæring og uden Veer. Netop de dybeste Tænkere og Digtere ville kunne tale om Gjæringer og Veer, om Lynet som Lysets Fader. Hos Fr. Baader, f. Ex., lyner det altid, og Lysbilledet stiger frem, medens det aldrig kommer til en virkelig Udformelse af dette Billede, da nye Lyn strax

melde sig. Hos ham maatte man ønske, at Lynene vare sparsommere, men Lysbilledets Udførelse mere omfattende. Han siger selv, at Lynet er oscillerende som i en Zikzak, Lyset derimod roligt straalende. Det er dette, vi søge, og kun i dette kunne vi, efter indre Kampe og Angster, finde Fred og Beroligelse.

Bøhmes Naturskikkelser have ogsaa deres Anvendelse paa Samfundet, paa Historien. Gjennem Gjæring, Kamp og Fødselsveer skrider det menneskelige Samfund frem til høiere, organiske Skikkelser i relativ Fred og Fuldkommenhed. Der gives historiske Tider, hvortil vi vel ogsaa tør henregne vor egen Tid, der staae i Bøhmes tredie Naturskikkelse, Uroen og Angsten, idet modsatte Kræfter kæmpe og brydes med hverandre, uden at det, uagtet alt Arbeide, uagtet al Roteren med Qvalm og Tumult, kommer til et Resultat, ja uden at man i Virkeligheden kommer af Stedet. I vor Tid lader Lynet længe vente paa sig. Og naar det kommer, vil det vise sig, om det bliver til Dom, til en yderligere turba, eller om det gaaer over i det beroligende Lys.

§ 40.

Vi kunne beundre Bøhme, naar han i dybsindige, paa levende Erfaring grundede, psychologiske Skildringer udfører, hvad der for hans Betragtning af det Skabte er Midtpunctet: det nye Menneskes Fødsel; naar han skildrer Naturlivet og det naturlige Menneskeliv som et Angstliv i vedvarende Uro; naar han i sine christelig-opbyggelige Betragtninger skildrer det mørke Angstkammer, i hvilket Sjælen befinder sig, og trykket af sine Synder ikke kan trænge igjennem til Lyset; naar han taler om Gjennembrudet og den salige Fred og Glæde, naar Lysverdenen tændes i Sjælen. Men det er utilstedeligt, lige-

frem at overføre dette paa Gud. Dette veed Bøhme jo ogsaa i en vis Betydning meget vel. Men det er utilstrækkeligt, kun at have Øie for, at hvad der i Mennesket er i Endelighed og Timelighed, er i Gud paa uendelig og overtimelig Maade. Det er ikke mindre nødvendigt, at de forskjellige Momenter i Guds Liv stilles i det rette Forhold til hinanden og i den rette Orden. Vi finde alle Gudsbegrebets Momenter hos Bøhme. Men i Udviklingen og Formidlingen af disse Momenter savne vi det rette Forhold og den rette Orden.

Guds Herlighed. Den uskabte Himmel.

§ 41.

Skjøndt vi i det Foregaaende have udtalt alvorlige Betænkeligheder, saa ophæver dette dog ingenlunde, at vi i Bøhmes Gudsbegreb erkjende Grundbestemmelser, der, naar de rettelig fattes, i høi Grad kunne blive frugtbare for Theologien og Religionsphilosophien. Hertil henregne vi ikke blot i Almindelighed „Naturen i Gud", men Modsætningen mellem et Indre og et Ydre i Gud selv, mellem Mysterium og Aabenbaring. Thi skjøndt Bøhme opfatter Gud i det stille Mysterium som blot Potentialitet, hvad vi ikke kunne godkjende, vedbliver dog Modsætningen mellem et Indre og et Ydre, en indre og en ydre phænomenal Aabenbaring i Gud selv, ganske uafhængigt af den skabte Verden, at beholde sin Gyldighed. Sammenhængende hermed er, at Bøhme ikke blot lærer en Ternar, men en Qvaternar, ikke blot som Theologien tæller Tre, Gud Fader, Søn og Helligaand, og da sætter den skabte Verden som det Fjerde, men som det Fjerde sætter Guds Herlighed, fattet som en fra Gud forskjellig og dog

uadskillelig Objectivitet, forud for og uafhængigt af den skabte Verden; den treenige Guds første og evige Frembringelse, Speilet, hvorfra hans Rigdom tilbagestraales ham. Guds Herlighed er et i Theologien meget forsømt Begreb. Og da vi studere Bøhme ikke blot som en historisk Mærkværdighed, men fremfor Alt for at komme i Contact med hans Ideer og deraf at tilegne os, hvad der maatte have Gyldighed, ogsaa uafhængigt af de Former, hvori Bøhme har fremstillet dem: maa det, ifølge nærværende Skrifts Charakteer som en fri Studie, vel være tilladt, under Henblik til Bøhme at fremsætte nogle Antydninger om dette Begreb.

§ 42.

Hvad enten vi tale om Guds eller om Menneskets eller om Verdens og Verdensrigernes Herlighed, forstaae vi ved Herlighed altid den ydre, glandsfulde Skikkelse, i hvilken det usynlige Væsen bliver synligt, bliver phænomenalt. Da nu Verdens og Menneskets Væsen i sin Fraskillelse fra Gud er uden Bestand og uden Hold, saa er Verdens og Menneskets Herlighed kun forgængelig som Markens Blomst, nages altid af Dødens og Forkrænkelighedens Orm. Guds uskabte Herlighed derimod er uforkrænkelig. Hvad forstaae vi da ved Guds Herlighed? Nærmest kunne vi sige: Guds Herlighed er den glandsfulde Aabenbaring af alle den treenige Guds Fuldkommenheder, af alle Guds Egenskaber, sammenfattede til Eenhed, hvis tilsvarende indre Reflex i Gud er Guds Salighed, Bevidstheden om, Nydelsen af hans Alfuldkommenhed. I det Væsentlige ville de fleste theologiske Fremstillinger af Herlighedens Begreb formeentlig kunne lade sig føre tilbage hertil, og Guds Herlighed bliver da i Grunden det samme, der ogsaa kaldes Guds Majestæt. Men hermed er Begrebet

ikke udtømt. Gud har ikke blot en subjectiv, personlig Herlighed, der er Eet med hans Væsen, den umiddelbare Udstraaling af dettes Fuldkommenhed. Gud har ogsaa en objectiv, upersonlig Herlighed, hvori der er en Afglands af ham selv og som kaster en Glands tilbage paa ham.

§ 43.

Forskjellen mellem hvad vi her kalde personlig og upersonlig Herlighed lader sig med Lethed paavise i de menneskelige Forhold. Et Menneskes personlige Herlighed er hans indre Fuldkommenhed, hans aandelige Begavelse, hans moralske Fortrin, forsaavidt som disse skinne frem i det Ydre og for Beskueren fremstille sig som et lysende Billede. Et Menneskes upersonlige Herlighed derimod er hans Besiddelse, hans Eiendom, Huus og Ager, Rigdom, Magt, Anseelse i Verden, hans prægtige Klæder, de Værdigheder, der ere ham tillagte i Samfundet. I den hellige Skrift siger Joseph til sine Brødre: Forkynder min Fader al min Herlighed i Ægypten (1 Moseb. 45, 13), d. v. s. min Magt og Anseelse, de Værdigheder, jeg her beklæder. Hjob siger 29, 20: Min Herlighed skal blive ny for mig, og tænker derved paa sin Hustru, sine Børn, sin tidligere Rigdom. Det hedder i Ordsprogene 14, 28: At have meget Folk er en Konges Herlighed, og naar der siges i det Nye Testamente, at Salomo i al sin Herlighed ikke var klædt som Lilierne paa Marken, saa tænkes paa det Pragtfulde i Salomos Klædning *).

Stige vi høiere op, da finde vi denne Forskjel mellem personlig og upersonlig Herlighed ogsaa hos Christus. Vi

*) Keerl: „Die Lehre des Neuen Testamentes von der Herrlichkeit Gottes". S. 4

læse i Johannes' Evangelium: Vi have seet hans Herlighed, en Herlighed som den Eenbaarnes fra Faderen. Her tales om den personlige Herlighed, om hans indre Væsensfuldkommenhed, der lyste frem i Tjenerskikkelsen, vel ikke kjendelig for det blot verdslige Øie — for det verdslige Øie blev opfyldt, hvad vi læse hos Esaias: han var uden Herlighed —, men kjendeligt for Aandens og Troens Øie. Og ganske særligt see vi Christi personlige Herlighed, hvor det Ydre saa at sige bliver transparent for det Indre. Naar han siger til Martha: Kan Du troe, da skal Du see Guds Herlighed, da sigter han til den personlige Herlighed, som Gud har givet ham, denne Eenhed af Guds Kjærlighed og Almagt, der nu skal straale frem ved Lazari Opvækkelse. Dette Transparente see vi ligelebes i Forklarelsen paa Bjerget, hvor hans Ansigt bliver skinnende som Solen, hans Klæder blive hvide som Lyset. Den personlige Herlighed see vi ligelebes i den Opstandnes Aabenbarelser og hans Optagelse til Himlen. Men ikke maa oversees, at der ogsaa tilkommer Christus en upersonlig Herlighed, et Udvortes, hvorover han er Herre. Han siger om sig selv, at han skal komme i sin Herlighed med Englene, og at han skal sidde paa sin Herligheds Throne og dømme Folkene (Matth. 25, 31). Hans Herligheds Throne er vistnok et billedligt Udtryk, men skal det ikke være en tom Phrase, viser det hen til en Magtsphære, som er given ham, og i hvilken han hersker. Er denne Magtsphære kun at søge i den skabte Verden? Hans ypperstepræstelige Bøn viser os hen til et Høiere. Naar han beder Joh. 17, 25: Fader, jeg vil at de, som Du har givet mig, skulle være hvor jeg er, og at de skulle være med mig, at de maae see min Herlighed, thi Du haver elsket mig før Verdens Grundvold blev lagt: da er her Tale om Mere end den personlige Herlighed

og om Mere end en Herlighed i det Skabte. Til at see hans Herlighed hører, at de ere hvor han er. Og dette Hvor, denne Sphære, denne Omgivelse, i hvilken han befinder sig og i hvilken de skulle være med ham, hører med til den Herlighed, som de skulle see. Dette Hvor, denne Sphære, dette Omraade for hans Aabenbarelse er evigt, uskabt før Verdens Grundvold blev lagt, er før de skabte Rumsforhold og før disse materialiserede og corrumperede Rumsforhold. Og stige vi nu op til Gud selv, hvor vi i Grunden allerede ere, til den treenige Gud før Verdens Grundvold blev lagt, til Guds eget, indre Aabenbaringsliv før Skabelse og Forløsning, saa kunne vi atter skjelne mellem den personlige og upersonlige Herlighed. Den personlige Herlighed er Guds Majestæt, fordi alle disse Fuldkommenheder tilkomme ham. Men hertil hører ogsaa en upersonlig Herlighed, en Sphære, hvilken Bøhme kalder „den hellige Treenigheds Huus og Bolig". Det hedder i Skriften: Gud boer i et Lys, hvor Ingen kan komme til, ham har intet Menneske seet eller kan see. Det siges nærmest om Faderen, men vi opfatte det om hele Triniteten, hvilken Apostelen her som paa flere Steder opfatter under Faderens Potens *). Vil nu dette Ord ikke sige os andet, end at Gud for os er aldeles ubegribelig? Denne Fortolkning vilde tillige ganske oversee, at der ikke gives absolute Mysterier, men at der i ethvert Mysterium, som Skriften omtaler, altid er nogen Aabenbaring, noget Lys, der skinner ud til os; som den samme Apostel jo ogsaa siger, at de Troende kunne see som i et Speil og i en mørk Tale. Eller skulle vi dog ikke hellere antage, at dette Ord virkelig aabenbarer os Noget, aabenbarer os dette, at Gud boer i et

*) Vi kunne ikke tilegne os en modsat Anskuelse hos Keerl, ans. Skr. S. 8.

Lys, har en Lysbolig, hvorved vi i Forbigaaende kunne mindes Psalmistens Ord: Lys er hans Klædebon, hans Gevandt (Ps. 104), om end hiint Lys for os er uigjennemtrængeligt og langt overstiger vor Forstand. Lyset, i hvilket Gud boer, kunne vi kun tænke os som et uskabt Lys. Om dette uskabte Lys var der megen Tale hos hine Munke paa Athos, Hesychasterne, som meente at have seet det i den høieste Beskuelse. Herpaa gaae vi ikke nærmere ind, men spørge kun: er dette uskabte Lys kun en reent mystisk, forskjelsløs Eenhed, eller skulle vi forestille os, at det bryder sig i Straaler? Skriften siger os, at Gud er Lysenes Fader, hvilket er det Samme som Herlighedens Fader, og lærer os dermed, at der ere Forskjelle i det ene Lys. Vilde det stride mod Skriften at antage, at Lyset, i hvilket Gud boer, er et syvfoldigt Lys, til hvilken Antagelse vi føres ved de syv Fakler i Aabenbaringen, om hvilke Bøhme siger, at de ikke staae ved Siden af hverandre, men ere i hverandre? Vilde det stride mod Skriften at antage, at dette Lys med sine syv Straalinger, sine syv Grundkræfter aabenbarer sig i en Naturuendelighed af Skikkelser og Former, altsaa i en Lysverden, et Lysrige som Guds upersonlige Herlighed, hans evige Eiendom, paa eengang Sphære for hans evige Virken og Productet af hans evige Virken? I ethvert Tilfælde er dette Theosophernes Mening, dette den væsentlige Betydning af den Bøhme-Baaderske Qvaternar. Det evige, uskabte Lysrige er det Fjerde til den hellige Treenighed, forskjelligt fra Gud selv og dog medhenhørende til hans Væsen. Vi for vor Deel antage, at Theosophien paa dette Punct har Ret, naar vi holde os til Grundtanken, og at Skriften her som paa andre Puncter er mere theosophisk, end Mange mene. Men idet vi nu ville forsøge under vore egne Forudsætninger at begrunde

denne Tanke, ville vi først forelægge Læseren to Spørgsmaal til Overveielse.

§ 44.

Det første Spørgsmaal, vi henstille til Overveielse, er dette: Har Gud en Himmel? Vi sige dog, at Gud er i Himlen, og vi bede til vor Fader i Himlene (ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Ved Himlen tænke vi os en Localitet, en Stedlighed, Sphære, Region, hvor Tilværelsen er absolut fuldkommen; og naar vi nævne Himlene, tænke vi os et System af Sphærer, høiere Egne, hvilke Gud ganske fylder med sin Nærværelse; og skjøndt Gud er allevegne, er allestedsnærværende, sige vi dog, at Himlen er hans egentlige Bolig, hans Huus, fordi Gud kun der ganske er i sit Eget, kun der boer i sin Fuldkommenheds hele Fylde, der ikke er stykkeviis og deelt som paa Jorden, men i Eenhed, Heelhed, Fuldendthed og Harmonie. Men naar vi da spørge, om Gud har en Himmel, saa vil dette nærmere sige: har han en uskabt Himmel eller har han kun skabte Himle? Boer han kun tilsammen med de hellige Engle og med de salige Menneskeaander, men har ikke selv sin egen Bolig? Vi spørge, om man dog ikke stiller Gud i en alt for stor Afhængighed af den skabte Verden, naar han maa skabe, for at berede sig en Bolig? og om det dog ikke er værdigere at forestille sig, at Gud, forinden han bereder en Bolig for de salige Engle og Mennesker, først bereder sig selv en Bolig? Denne Bolig, denne uskabte Himmel, der maa tænkes forud for de skabte Himle, er, hvad vi ovenfor have kaldt den objective, upersonlige Side af Guds Herlighed, en evig Lysverden, forskjellig fra Gud og dog uadskillelig fra ham.

Det andet Spørgsmaal, vi henstille til Overveielse, er dette: Hvor finde vi Skjønheden i Gud? Vi tale om

det Gode, det Sande og Skjønne, hvis oprindelige Væren maa søges i Gud. Det Gode og det Sande er det nu ikke vanskeligt at finde i Gud, da han selv er den ene Gode og den alene Vise. Men, dersom efter de sædvanlige Begreber Gud kun er blot og bar Aand, Aand uden Natur, den naturløse Aand, vil det være meget vanskeligt at finde Skjønheden. Vel har man stundom talet om en reent aandelig Skjønhed. Men saavist som det er, at Skjønhed ikke kan tænkes uden Aandelighed, saavist er ogsaa, at Skjønhed ikke kan tænkes uden Legemlighed. En blot aandelig Skjønhed, fra hvilken al Legemlighed, al Udvorteshed, alt Phænomenalt er udelukket, er et abstractum og vil neppe anbefale sig for noget Menneske med Skjønhedssands. Derfor ere der ogsaa dem, som have meent, at Skjønheden aldeles ikke kan findes i Gud, men kun tilhører den endelige, skabte Verden. Og da denne Sandselighedens Verden tillige er en Forgængelighedens Verden, saa ere der dem, som have meent, at det Skjønne kun kan findes i det Forgængelige, at det kun fremkommer, naar det Forgængelige berøres og gjennemskinnes af Evighedens Straaler. Vi erindre her om Goethes bekjendte Distichon:

Warum bin ich vergänglich, o Zeus? so fragte die Schönheit.
Macht' ich doch, sagte der Gott, nur das Vergängliche schön.

Vi erindre ligeledes om følgende, ikke-goetheske Linier, der udtale Modsætningen mellem evige, men abstracte Ideer og de forgængelige, men skjønne Skikkelser:

Sage, was sind die gediegenen, kalten
Göttinnen, welche die Ewigkeit drückt,
Gegen die blühenden, weichen Gestalten,
Welche der Reiz der Vergänglichkeit schmückt?

Men vi spørge, om Christne kunne opgive den Fordring, at der ogsaa maa gives en uforkrænkelig og uforvisnelig Skjønhed, som maa findes i Gud selv; eller om vi kunne opgive det Haab, at den Himmel eller de Himle, i hvilke de Salige indgaae, vil vise dem en uforkrænkelig Skjønhed? Men da behøve vi ogsaa et andet Gudsbegreb end det blot spiritualistiske. Vi kunne ikke finde Skjønheden i Gud, naar han kun opfattes som tænkende og villende; vi kunne kun finde den, naar Gud tillige opfattes som imaginerende, billeddannende, skikkelsedannende, ja naar han selv er i en Skikkelse. Vi finde derfor Skjønhedens Kilde i den guddommelige Phantasie eller Imagination, der vistnok er utænkelig, dersom der ikke er en Natur i Gud. Skjønheden selv kunne vi ikke finde i hans reent usynlige Væsen, men i det Synlige, det Phænomenale, som allerede hører til hans indre Aabenbaringsliv. Eller med andre Ord: Skjønheden maa søges i Guds Herlighed. Sønnen kaldes saaledes Guds Herligheds Glands og hans Væsens udtrykte Billede. Her er Tale om den personlige Herlighed. Sønnen er Aabenbaringen af Faderens forborgne Fuldkommenhed, og i den evige Fødsel lyser Sønnen frem som et Straalebillede, eller som Delitsch har udtrykt det: det er Guds oversandselige, aandelige Ild- og Lysnatur selv *), der her oprinder som en Sol. Heri er der et Phænomenalt, og i dette maa der være et Skjønhedens Moment, om dette end overgaaer vor Anskuelsesevne. Men skal Skjønhedens Idee opfattes fuldstændigt, da maa der ogsaa være et Skjønhedens Rige, en Verden af skjønne, individuelle Skikkelser og Former. Dette Skjønhedens Rige finde vi i den upersonlige Herlighed. Naar vi tage i Betænkning i reen og saa at sige nogen Almindelighed

*) Commentar til Hebræerbr., S. 10.

at sige: Gud er skjøn, hvorimod vi ikke tage i Betænkning at sige: Gud er god, eller Gud er alviis, saa vil Ingen kunne finde det betænkeligt at sige: Guds Himmel, Guds Omgivelse er skjøn, den Lysglands, der omstraaler ham, hans Lysgevandt er skjønt. Dog taler Skriften ikke om Skjønhed, men om Herlighed. Herlighed er høiere og mere omfattende end Skjønhed. Thi Herlighed omfatter ikke blot det Skjønne, men ogsaa det Sublime eller Ophøiede.

Efterat have henstillet dette til Overveielse, spørge vi: hvorledes begrunde vi Begrebet om den uskabte Himmel udaf selve det ethiske Gudsbegreb? —

§ 45.

Vi gaae ud fra Gud som den trinitariske Kjærlighed. Dette er vor Forudsætning, som vi her ikke videre udvikle, da ikke Hypostasernes indbyrdes Forhold, men Guds Herlighed, det Fjerde til Triniteten, er vort væsentlige Diemeed. Tænke vi nu Gud som Kjærlighed, uafhængig af Skabningen, saa er der ingen Gjenstand for hans Kjærlighed uden han selv. Det trinitariske Forhold er derfor Guds Kjærligheds-forhold til sig selv. At dette er uden Egoisme, uden Selv-hed i slet Bemærkelse, grunder sig deels deri, at Gud i det trinitariske Forhold træder sig selv imøde som en Anden, deels deri, at Gud, idet han elsker sig selv, dermed ogsaa elsker det Alghldige, det i sig selv Værdifulde, som er hans Indhold, elsker sig selv paa universel Maade. Hvorledes er da denne Guds Selvkjærlighed at tænke?

Nærmest maae vi tænke den som Guds intellectuelle, contemplative Kjærlighed til sig selv, Selvbeskuelse i salig Lyst. Vi have her, hvad Bøhme kalder „det stille Mysterium", hvor Alt endnu er i Inderlighed, kun at vi ikke kunne følge Bøhme

deri, at han opfatter dette som en halvt bevidstløs, drømmende Tilstand, da vi tvertimod maae opfatte dette stille Kjærligheds-mysterium, hvilket er det Første i Gud, som en fra først af fuldbevidst Tilstand. Men fordybe vi os nærmere i dette Mysterium, komme vi allerede her til et Fjerde, Upersonligt, forskjelligt fra de tre Personer og dog uadskilleligt derfra. Idet Gud erkjender, beskuer sig selv i salig Lyst, erkjender han ikke blot sig selv, men ogsaa sit Indhold, sin Fylde (Pleroma). Denne Fylde, der her nærmest bliver at opfatte som en Ideefylde, der i Mangfoldighed udgaaer fra Faderen, sammenfattes i Sønnen til intellectuel Eenhed og udformes af Aanden til en Ideeverden, forskjellig fra Gud og dog uadskillelig fra ham. Vi have her, hvad Bøhme kalder Viisdommen, nemlig den upersonlige, objective, for Gud sig fremstillende Viisdom, forskjellig fra den subjective Viisdom, eller Viisdommen som Egenskab, der særligt fremtræder i Sønnen. Det er denne objective, upersonlige Viisdom, om hvilken Bøhme siger, at den staaer som en Jomfru for den treenige Gud, der Intet føder, men tilbagestraaler den treenige Guds Glands og Rigdom. Allerede her have vi Guds Herlighed, men kun abstract, reent ideelt. Allerede her have vi det Lys, i hvilket Gud boer, hans Huus, hans Himmel, men fra den blot ideale Side. Theosophien har ogsaa benævnet den som „Augenumschluß Gottes", det Guds Øie Omsluttende, ligesom et Slør, der indhyller og omgiver ham, men et Slør, som netop hører til hans Selvaabenbaring, en ham omgivende Glands eller, for at tale med Bøhme, et ham omgivende Speil, i hvilket den treenige Gud seer de Under, der ere i Dybet af hans Væsen.

Men kunne vi nu blive staaende ved den Erkjendelse, at Guds Kjærlighed til sig selv kun er en blot intellectuel, con-

templativ, tænkende Kjærlighed? Den blot contemplative Kjærlighed er, selv naar den er en levende Kjærlighed, et blot Indre, Indadvendt og Ideelt. Men et Indre kræver et Ydre. Det Esoteriske kræver et Exoterisk. Allerede hos Mennesket kræve vi, at Kjærligheden ikke blot maa være contemplativ, men praktisk. Det ligger ganske i Begrebet af den ethiske Aand, at den maa være praktisk, maa være virkende, producerende, handlende, udadvirkende, og dette maa da først og fremmest gjælde om Gud som den ethiske Aand i absolut Betydning. En uvirksom, blot tænkende og skuende Kjærlighed er kun en halv Kjærlighed, er beheftet med Abstraction. Skal nu Gud tænkes som virkende Kjærlighed, saa ligger Fristelsen nær til strax at gaae over til Verdens Skabelse, og mange theistiske, ja christelige Tænkere have bukket under for denne Fristelse. Men paa denne Maade bliver den skabte Verden væsensnødvendig for Gud, bliver ikke skabt reent af Guds frie Kjærlighed. Thi da er Gud kun uafhængig af Verden, forsaavidt som han er den contemplative Kjærlighed, altsaa kun med Halvdelen af sit Væsen. Med den anden Halvdeel er han bunden til den creaturlige Verden, fordi han behøver den, trænger til den for at kunne virke, operere. Guds Kjærlighed og Naade mod Skabningen er ikke den i Sandhed frie, naar den creaturlige Verden er metaphysisk nødvendig for ham, nødvendigt medhenhørende til Guds egen Væren, Guds egen Existens.

Vove vi da ikke at gjøre dette betænkelige Skridt, der aabenbart er semipantheistisk, og spørge vi, hvorledes vi da, uafhængigt af den creaturlige Verden, skulle tænke os Guds Kjærlighed til sig selv som praktisk, som virkende, da svare vi: i Modsætning til Selvbeskuelse, til den intellectuelle, contemplative Kjærlighed er Guds virkende Kjærlighed til sig selv

Selvforherligelse. Denne Selvforherligelse viser sig deri, at Gud efter sit Væsens Nødvendighed evigt frembringer, virker et absolut fuldkomment Product, en Objectivitet, der tilbagestraaler hans Væsens Rigdom. Dette fuldkomne Product virkes formedelst den evige Idea gjennem den evige Natur, som Gud sætter ud af sig selv, ud af Almagtens Dyb, hvorved vi atter føres tilbage til J. Bøhme, hvis Grundtanke beholder sin Gyldighed, uagtet de Misviisninger i Udførelsen, vi mene ovenfor at have paaviist. Dette evigt Virkede, der uophørligt virkes, er Guds upersonlige Herlighed, den Gud omgivende Objectivitet, paa eengang en Ideeverden og en Naturverden i uforkrænkelig Skjønhed. Den er Guds uskabte Himmel, ikke blot i levende, men i livagtig Virkelighed, Guds Udvortesher, Legemlighed, det uforkrænkelige Lysgevandt, som Gud evigt virker og iører sig. I denne sin Himmel er Gud den Alfuldkomne, der ikke trænger til den creaturlige, timelige Verden, og dersom han skaber den, kun skaber den i sin Kjærligheds og Naades rene Frihed.

Selvbeskuelse og Selvforherligelse ere altsaa de Momenter i Guds Selvkjærlighed, hvorigjennem den uskabte Himmel oprinder for den treenige Gud. At beskrive denne uskabte Himmel, overstiger tilvisse menneskelige Evner. Vor egen og den os omgivende Legemlighed er saa grov-materiel, saa besværet af Tyngde, Mørke, Død og Forkrænkelighed, at vi idelig maae kæmpe med store Hindringer, naar vi skulle forestille os en Legemlighed, en Natur, der ganske er gjennemtrængt og gjennemflammet af Aand. Enhver Beskrivelse maa her blive uadæqvat. Vi have allerede tidligere viist hen til Bøhmes Ord: „Du kjære Gemyt, see, betragt! Dette er nu Gud og hans Himmerige, det himmelske Element og Paradiis, og saaledes staaer det i den evige Førsteværen (Urstand) fra

Evighed til Evighed. Hvilken Glæde, Henrykkelse og Liflighed her er, dertil har jeg ingen Pen, at jeg kan skrive det, og heller ikke kan jeg sige det, thi den jordiske Tunge er alt for ringe dertil. Vi ville opsætte at tale videre derom, indtil vi komme i Jomfruens Skjød" (Drei Princ., 14, 90). Ikke destomindre har Bøhme ofte indladt sig paa meget detaillerede Skildringer, ja saa detaillerede, at han stundom slaaer over i det Materialistiske, hvilket har paadraget ham saa mange Bebreidelser. Rocholl har vistnok udtalt en Sandhed, naar han i Anledning af Bøhmes for vidt gaaende Skildringer siger, at enhver Indtrængen i Helligdommens Indre altid vil vise sig som noget „forfærdelig dristigt" *); at enhver Fremstilling af den evige Naturs Hemmeligheder nødvendigt maa give Gjenstanden noget materielt Grovt, ligesom det reneste Lys, seet igjennem en uklar Atmosphære, bliver et mørkladent Rødt; at vort menneskelige Sprog er dannet til at „sætte ud fra hinanden", hvilket strider mod den behandlede Gjenstands Natur, hvor Alt er et magisk „Ihinanden", hvilket vi i vor Fremstilling forvandle til et Udenforhinanden, et ved Siden af hinanden, efter hinanden; hvor vi altsaa rive istykker, hvad vi skulde fremstille som en udelelig Eenhed.

Ikke destomindre har ogsaa Rocholl selv saavelsom flere Nyere forsøgt sig om ikke i detaillerede, saa dog i levende Skildringer, hvilket viser den Tiltrækningskraft, som Gjenstanden har for os, naar man først har begyndt at blive den vaer. Vi skulle vistnok ikke forsøge en Indtrængen i denne Helligdom, hvad vi ikke formaae; den er jo Lyset, som Ingen kan komme til. Derimod maae vi, paa Skriftens Grund, forudsætte den og paavise Nødvendigheden af denne Forud-

*) „Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie", S. 57.

sætning, hvorved vi adskille os fra dem, der ganske ignorere den. Tale derom kunne vi kun i mere eller mindre tilsvarende Billeder. Man vil kunne bemærke, at i disse Billeder snart den evige Væren og snart den evige Bevægelse er det Fremherskende. Man kan saaledes forestille sig den uskabte Himmel som en Stjernehimmel, af hvilken den skabte, os bekjendte Stjernehimmel kun er et svagt Afbillede, et lysende Firmament (Udbredelsen af hans Styrke, Rakia). Relativ fuldkomnere Billeder af denne evige Naturverden, der er aldeles transparent for Aanden, Guds eget Paradiis, turde dog vel de Billeder være, der i den evige Ro tillige paa levende Maade udtrykke Bevægelsen i den uudtømmelige Mangfoldighed, udtrykke Processen. Og det er uden Tvivl rigtig seet af Rocholl, at det tilnærmelsesviis bedste Billede paa den uskabte Himmel og dens harmoniske Eenhed er Harmonien selv eller Musiken. Accordernes Udvikling i de op- og neddukkende Toner og deres indbyrdes Strid; i Stridens og Spændingens Løsning i salig Ro; i Gjentagelsen af den mystisk henklingende Tone til ny Udvikling; i den evige Tilbagevendelse af Themaet, af Spørgsmaalet, som søger Svaret gjennem Tonernes Evolution, og som fører Svaret ind i en ny Proces: heri see vi et timeligt Billede af den evige Rhytmus, den evige Circularbevægelse i Guds Himmel, hvor melodiske Farver og straalende Toner slynge sig i hinanden; hvor Intet er i stillestaaende Ro, men Alt i Bevægelse; hvor Eenheden og Harmonien evigt bliver til ved modsatte Bevægelser og Actioner *). Særligt fremhæve vi her de melodiske Farver og de straalende Toner. Hvad i den jordiske Verden er adskilt og udstykket, er hisset i Forening; hvorved vi erindres om en Vision hos

*) Anf. Skrift, sammesteds.

St. Martin, om hvilken han siger: „Jeg saae Blomster, der tonede, jeg hørte Toner, der lyste.“ Beskaffenheden af hiin Natur er qvintessentiel (quinta essentia); den har i Eenhed, hvad i de fire Elementer er udstykket. Dog er ogsaa dette kun et svagt Billede, en Stammen og en Famlen. Men dette kan siges: at dersom vi kunde gjøre et Indblik i denne Harmonie, kunde skue og høre den, da vilde dette for Phantasien være det Samme, hvad den Guds Fred, der overgaaer al Forstand, er for den benaadede Christens Hjerte *). Harmonie er et Ord, som den hellige Skrift ikke kjender. Men, hvad vi kalde Harmonie, kalder Skriften Fred.

§ 46.

Erkjender man Gyldigheden af dette Begreb, vil man heller ikke kunne finde det ubegrundet, naar Theosophien lærer, at den uskabte Himmel er Forudsætning og Grundlag for hele den skabte Verden. I denne uskabte Himmel svæver hele det skabte Universum. Den omkredser alt det Skabte og gjennemtrænger det, er baade udenfor og indenfor. Fra denne kommer Alt, hvad vi ikke blot i aandelig, men ogsaa i legemlig Betydning kalde Velsignelse. Hvor dette Ord ikke er en tom Lyd, betegner det, at overjordiske, himmelske Kræfter indvirke paa den lavere Natur, velgjørende, Kraft meddelende, medførende forhøiet Liv og Trivsel. Al god og fuldkommen Gave kommer ned fra Lysenes Fader, fra hans Himmel, hans Lysherlighed. Det skabte Liv og det skabte Lys vilde baade i aandelig og i physisk Betydning snart visne og slukkes, dersom det tabte Forbindelsen, Communicationen med de himmelske Livskræfter og de himmelske Lys. Denne uskabte Himmel, Him-

*) Keerl: „Lehre des Neuen Testamentes von der Herrlichkeit Gottes“, S. 24.

lenes Himmel, selve Himlen (Hebr. 9, 24), som Skriften kalder den for at adskille den fra de skabte Himle, er ikke skilt fra os ved materielle Afstande i Rummet, da den ikke er underlagt denne materielle Verdens Love. Den er efter sin Natur altgjennemtrængende og allestedsnærværende, vistnok paa forskjellig Maade i Forhold til de forskjellige Skabelseskredse og de forskjellige Skabningers Beskaffenhed. Guds Himmel og Paradiis kan være os ganske nær, kan usynlig omringe os, hvilket stadfæstes ved de Indblik i Himlen, som her paa Jorden ere blevne enkelte af de Hellige forundte i overordentlige Tilstande. Men under Jordlivets sædvanlige Vilkaar er der et Forhæng, som hindrer os i at see den. Dette Forhæng er denne materielle Sandseverden, dette brogede Forhæng med denne synlige Himmel og Jord, med Blomster og Stjerner, med Billeder, Figurer og gaadefulde Symboler, hvilket Forhæng af Mange betragtes som Sagen selv, som det Sidste, hvorved man maa blive staaende, idet de ikke erkjende, at den sande Virkelighed, de blivende Realiteter først findes bagved eller indenfor Forhænget (Hebr. 6, 20), bagved det, de kalde Naturens Kræfter og Love. Vi kunne ogsaa sige, at Forhænget er dette vort Kjød, denne vor egen grove Legemlighed, der ligesom hele denne materielle Legemverden er underlagt Tyngde og Mørke, Forkrænkelighed og Død, og i hvilken vi i Forhold til den os omgivende Herlighed ligesom gaae med tilbundne Øine og med en tyk Hud for Ørene *).

Vi tør imidlertid ikke videre forfølge disse Anticipationer, der fra de første Ting vilde føre os ind i de sidste Ting, i Eschatologien. Endnu have vi jo ikke Skabelsen, ja ikke engang Tanken om en skabt Verden.

*) Schöberlein: Himmel und Erde. Die Geheimnisse des Glaubens.

II.

Gud og den skabte Verden.

Skabelsen.

Skabelsens Hvorfor og Skabelsens Midler.

§ 47.

At Gud skaber vil ikke blot sige at han virker, realiserer et evigt Formaal, men at han frembringer et Liv udenfor sig selv, sætter en Aandeverden i relativ Selvstændighed ligeoverfor sig, og en Naturverden som Betingelse og Forudsætning for Aandeverdenen. At Gud skaber vil fremdeles sige, at han frembringer en Verden, der fra Ufuldkommenhed skal udvikles til Fuldkommenhed, en Udvikling, som maa gaae igjennem Tid og Timelighed, altsaa gjennem det Stykkevise, hvad aldeles ikke gjælder om Guds Herlighed eller uskabte Himmel, der frembringes ved Guds indre Virken og staaer i absolut Fuldkommenhed fra Evighed til Evighed. Den uskabte Himmel er et uopløseligt Liv. Den skabte Verden er et opløseligt Liv, men som selv, under Guds Bistand, skal udvikle sig til Uopløselighed, medens Opløselighed, Labilitet, er aldeles umulig i Guds Herlighed. Medens Guds evige indre Virken beroer paa en Væsensnødvendighed, vil Skabelse kun kunne beroe paa en fri Beslutning. Han maatte ogsaa kunne undlade

at skabe, nemlig i den Betydning, at Skabelse ikke som hans indre Virken er nødvendig for hans egen fuldkomne (metaphysiske) Væren.

§ 48.

Hvorfor har da Gud skabt Verden, da han ikke skaber den til sin egen Fuldkommenhed? Bøhme svarer: Vi kunne hertil kun sige, at „det lystede Tretallet at have Børn i sin Lignelse" (40 Fragen, I, 279). Altsaa af Kjærlighed har Gud skabt Verden, idet han fattede Tanken om en anden Existens, der er Ikke-Gud, men trænger til Gud, og gjennem fri Hengivelse kan forklares til Lighed med ham. Hellighed og Kjærlighed kan jo ikke blive aabenbar, uden at der er Noget, som trænger til Hellighed og Kjærlighed. Denne Tanke, der er en Hovedtanke hos Bøhme, havde jo allerede sin Anvendelse i Guds indre Liv med Naturen i Gud, som behøvede at forløses af sin Pinagtighed, men faaer en ny Anvendelse, naar der tænkes paa virkelige, creaturlige Existenser i en meddeelt Selvstændighed ligeoverfor Gud og dog hjelpeløse, trængende og fattige, hungrende og tørstende efter Frihed og Livsfylde, som kun Gud kan give dem, og hvorved han selv kan vinde en deriveret Selvforherligelse. Gud skaber Verden med fuldkommen Frihed. Det er hans Villies Velbehagelighed at skabe den. Han er saa at sige ikke forpligtet dertil, om end det at skabe stemmer med hans Væsen, som er Kjærlighed.

§ 49.

„Den evige Gud i Trefoldighed har skabt alle Ting med og ved sit evige Ord, af sig selv" *). Skabelse af Intet i den sædvanlige Betydning forkaster Bøhme. Derimod antager

*) Anti-Stiefel, II, 33.

han den i den Betydning, at Gud ikke har skabt Verden af „en fremmed Materie“, ikke har øst af en anden Kilde end sin egen. Fra Evighed har Gud i sig selv havt Midlerne til sin Skabelse. Han har skabt Verden af den evige Natur, i hvilken der er en Utallighed af Kræfter, og af den evige Viisdom, i hvilken der er en Utallighed af Tanker. „Før den skabte Verdens Tider har han seet den skabte Verden i sin Viisdom som i et Speil, har deri seet baade Englenes og Sjælenes Ideer, men ikke i creaturlig Virkelighed, har i dette Speil seet Mennesket som en Skygge“ *). I sin evige Viisdom har Gud Formen til den skabte Verden, i sin evige Natur har han dens Materie, ikke som om der i Gud selv var Materie, men den energiske Potens, som er Kilden til Materie. Vi kunne ogsaa sige, at efter Bøhme er Verden skabt af de syv Naturskikkelser, der constituere hans Herlighed og selv ere Formidlingen af Idee og Natur **).

Der er spurgt, hvorledes den Viisdom, i hvilken Gud seer hele den skabte Verden som tilkommende, forholder sig til den væsentlige Viisdom, vi forhen have betragtet, og som er en Betegnelse for selve den uskabte Himmel, seet under det ideale Synspunct. Hamberger siger, at den Viisdom, i hvilken Gud seer den skabte Verden, d. v. s. Verdensideen, er det Samme som hvad Plato kalder „den guddommelige Idealverden“, og at den vel maa adskilles fra den væsentlige Viisdom eller

*) Clavis, V, 19. Anti-Stiefel, II, 143: „Der Mensch ist nicht von Ewigkeit gewesen, allein ein Schatten des Bildes, auf Art wie Gott alle Dinge in seiner Weisheit erkannt hat, ist er in der Weisheit ohne Bildung gewesen.“

**) »De triplici vita«, 3, 40: „Nun ist diese Welt mit allem Wesen, sowohl auch der Mensch aus der ewigen Natur, verstehe, aus den sieben Geistern der ewigen Natur, als eine Ausgeburt erschaffen worden.“

uskabte Himmel. Denne sidste er idel Liv og Virkelighed. Verdensideen, Skabelsesideen derimod er „uden Liv og uden Væsen", og skal jo først vinde Liv og Væsen ved at realiseres (Hamberger, S. 55). Vi erkjende tilvisse, at der her maa gjøres en Distinction; thi var Verdensideen umiddelbart Eet med den uskabte Himmel, da havde jo Gud intet andet Indhold end den skabte Verden, hvilket ganske strider mod vore Forudsætninger. Dog kan der ikke være en dobbelt Viisdom i Gud, men det maa alligevel være den samme Viisdom. Bøhme selv giver os ingen videre Veiledning. Vi formaae kun at tænke os Forholdet saaledes, at idet Gud fatter Tanken om en anden Existens udenfor ham selv, maa denne ogsaa vise sig for ham i indre Objectivitet. I sin væsentlige Viisdom eller uskabte Himmel seer han ikke blot en uendelig Rigdom af evig Virkelighed, men ligesaavel en uendelig Rigdom af evig Mulighed, Muligheden til af denne Fylde tillige at skabe en Verden udenfor sig og deri at vinde en deriveret Herlighed. Den væsentlige Viisdom indeholder vistnok langt Mere end Verdensideen. Gud har sit eget Indhold og sin egen Herlighed, uafhængig af den Herlighed, han kan give sig i en skabt Verden. Men den væsentlige Viisdom indeholder Verdensideen som sit Moment. Den overvættes Herligheds Rigdom i Guds indre Liv indeholder tillige Midlerne til en Verden udenfor Gud. Saaledes mene vi i ethvert Fald, at Sagen maa tages.

Denne Verdensidee, denne Mulighedstanke til en skabt Verden fremstilles i det Gamle Testamente som en Objectivitet, der viser sig for Gud før den virkelige Verdens Tider. I Salomos Ordsprog 8, 22 indføres Viisdommen talende: Herren eiede mig i sin Veis Begyndelse, forud for sine Gjerninger. Fra Evighed er jeg indsat; før Jorden var, da Afgrundene

endnu ikke vare, da de vandrige Kilder endnu ikke vare, er jeg født. Der han befæstede Skyerne herovenfil, der han satte Havet dets Grændse: da var jeg hos ham som Kunstnerinde, og jeg var hans Lyst Dag for Dag, og jeg legede for hans Ansigt alle Tider, jeg legede paa hans Jord, og min Lyst var hos Menneskenes Børn. Som et jomfrueligt Barn legede hun fra først af for Gud paa hans Jord, ikke denne vor Jord, der endnu ikke var til, men Guds Jord. Før denne Verdens Tider legede hun for Gud i den evige Natur, i den uskabte Himmel, og i en Kreds af Syner, af Visioner viste hun ham Alt, hvad der kunde blive virkeligt i en tilkommende Natur og Aandeverden, dersom han vilde det, dersom han vilde give de endnu kun skyggeagtige og flygtige Syner, hun lod opstige for ham, sin Bekræftelse, vilde kalde det Ikke-Værende som Værende; viste ham fremfor Alt den elskelige Skabning, der kunde blive hans Billede, Baandet imellem Natur og Aand, og hvori hun fandt sin høieste Lyst, nemlig Mennesket. Dette Sted spiller en stor Rolle i Theosophien. Ogsaa Schelling taler derom i høieste Begeistring. Han har et Indtryk deraf som af en Luftning fra et helligt Morgengry og vilde erklære det for inspireret, selv om han fandt det hos en profan Forfatter.

Skabelse og Kosmogonie. Den uudgrundelige Hemmelighed.

§ 50.

I en vis Betydning har hele den skabte Verden med Stjerner og Elementer, med Mennesker og Aander præexisteret i Gud, men ikke paa haandgribelig Maade. Den har, som Bøhme udtrykker det, kun været i Gud „essentialisch“, men

ikke „corporalisch". Det hele Verdensalt har staaet i Viisdommen som i et i sig selv indslynget Kjærlighedsspil, og Viisdommen har leget med sig selv i Kraften. Men naar nu Guds Villie fatter sig i Ordet og udtaler det evige Fiat eller Skaberblivet, da fremkommer et Nyt. Thi det, som i Gud var indhyllet og indslynget i Eenhed, det træder nu ud i Sondring (Schiedlichkeit), stykkeviis og i Deling. Der viser sig nu, hvad ikke kjendes i Guds indre Liv. Der vise sig Creature, der komme frem efter hverandre og udenfor hverandre, og hvis hele Liv bevæger sig i et Efterhinanden og Udenforhinanden, d. v. s. i Tidens og Rummets Former, medens i Gud og den uskabte Himmel Alt staaer i et nærværende Nu og et Her, hvor Nær og Fjern ikke kjendes, hvor Begyndelse, Midte og Ende ere sammensluttede i Evighedens Kredsløb. I den creaturlige Verden falder Begyndelse, Midte og Ende udenfor hverandre og søge deres Sammenslutning. Her er altsaa en heel ny Form af Existens, der jo mere vi tænke derover, desto mere sætter os i Forundring. Ikke blot de syv Naturskikkelser, men selve den treenige Gud Fader, Søn og Helligaand viser sig her i Sondring og ligesom i en Deling; thi han viser sig i forskjellige Aabenbaringstider, hvor Begyndelse, Midte og Ende ere udenfor hverandre. Dog maae vi ikke mene, at Guds indre og salige Liv bliver forstyrret ved denne Aabenbaring udadtil, eller at Gud, ved at lade de utallige Kræfter træde ud af sig, selv taber disse Kræfter og selv bliver svag; thi hans Dyb er uudtømmeligt. Som et Analogon kunne vi tænke paa et Menneske, der jo kan meddele sine Tanker til Andre og frembringe Værker og Virkninger udadtil, uden at han derfor behøver at tabe sine Tanker eller Productionskræfter. Han kan tillige beholde sin

Productionskilde i sit Indre og kun leve et forborgent Liv i sig selv.

§ 51.

Skabelse er uadskillelig fra Kosmogonie. Verden skabes af Gud ved det evige Fiat, og ikke destomindre maa der siges, at Verden fødes udaf Gud, naar kun dette „af Gud" forstaaes rettelig. Det maa paa ingen Maade forvexles med Sønnens Fødsel af Faderen. Sønnen er ikke skabt, er Gud af Gud, Lys af Lys. Verden, skjøndt den er tagen af Gud, „kan ikke kaldes Gud; den er kun et Speil for den Aand, som er Gud og deri vil aabenbare sig" *). Verden fremkommer ikke umiddelbart af Gud, men af de syv Naturskikkelser, af Det, som er Udvortesheden i Gud. Den kaldes frem fra sin Ikke-Væren til Væren (μὴ ὄντα ὡς ὄντα), fra Mulighed til Virkelighed. Den fødes udaf Centrum naturæ som sin matrix, af de lavere Naturskikkelser, og den formes af de høiere Naturskikkelser, medens Skabervillien staaer over det Hele, forestaaer det Hele, idet den evige Natur og den evige Idee kun ere denne Villies Redskaber. Og som alle Skabninger fødes og formes, saaledes forme de ogsaa sig selv, give sig selv Skikkelse, corporisere sig selv. Gud kan kun skabe et Levende, men ethvert Levende maa udvikle sig selv. Derfor skrider den skabte Verdens Liv frem igjennem fortsatte Fødsler. Som alle Skabninger kaldes frem af det evige Centrum naturæ, dette Livets Arnested, saaledes har enhver levende Skabning sit partielle Centrum naturæ eller Fødselshjul og maa derfra udvikle sig, voxe og fremarbeide sig efter dens af Viisdommen givne Bestemmelse. „Da Viisdommen

*) Mysterium magnum, 8, 25.

legede med sig selv i Kraften og viste Gud en Model af Verden, saa fattede Guds Villie denne Modellering i Ordet og lod Sciensen (den selviske Bevægelse i Kræfterne, Contractionen) gaae frit, at enhver Kraft i sin frigjorte Sciens kunde indføre sig i en Form efter sin Egenskab" *). Vi maae altsaa forestille os, at det Baand, der i Guds indre Liv holdt Kræfterne indslyngede i Eenhed, ved Skaberblivet løses, og at nu enhver Kraft bliver løsladt og frigiven til at yttre sig efter sin egen Villie. Der fremkommer saaledes ved Skabelsen en Utallighed af relative Centra, af Particularviller, der bestemme sig enhver efter sin Egenskab. Dog fremkommer her ikke Strid eller Confusion. Viisdommens Eenhed behersker det Hele, og i Skabningens Begyndelse, før Lucifers Fald, staaer Alt endnu i Temperaturen. Vi finde ofte hos Bøhme Billedet af en Eng fuld af Blomster paa en smuk Sommerdag. Enhver af Blomsterne har sin forskjellige Farve. Men de ere ikke i Strid med hverandre, men tjene til at forherlige hverandre. Dette er en jordisk Lignelse af Skabningen i Temperaturen. Enhver Skabning dannes af de syv Naturskikkelser, men en enkelt af disse er den fremherskende i denne Skabning, denne Individualitet, uden at de andre fornegtes. Nogle Skabninger bære mere Strenghedens Præg og ere meest beslægtede med de lavere Naturskikkelser, andre bære mere Mildhedens og Lysets Præg. Men efterat Skabningen er gaaet ud af Tem-

*) De elect. gratiæ, 4, 12: „Dieselbe Inmodelung hat der einige Wille ins Wort gefasset, und die Scienz aus dem einigen Willen frei gehen lassen, daß sich jede Kraft in der Scheidung im eigenen Willen, in der freigelassenen Scienz in eine Form einführe nach ihrer Eigenschaft."

peraturen, aabenbares Gud i nogle efter sin Vrede, sin strenge, forfærdelige Magt, i andre efter sin Kjærlighed.

§ 52.

Skjøndt nu Bøhme paaviser Skabelsens Factorer og indlader sig paa en beskrivende Fremstilling, er han dog langt fra at mene, at have begrebet Skabelsen. Tvertimod er denne ham en uudgrundelig Hemmelighed. Han siger udtrykkeligt: „Det, som her er os det Forborgne, er, at vi ikke vide Guds første Bevægelse til Skabelsen, hvorledes Det, som er i Evigheden og i sit Væsen er uden Begyndelse og uden Forandring, er blevet bevægeligt" *) Det for ham Uudgrundelige er den første Bevægelse til Skabelsen i den fra Evighed uforanderlige Gud. Idet Gud bevæger sig til Skabelse, sættes der jo en Begyndelse, men hvorledes kan Noget begynde i den Uforanderlige, hos hvem der ikke er Tid? Hvorledes det har været, siger Bøhme, at Gud har bevæget sig, da han dog er en uforanderlig Gud, dette har Gud forbeholdt sin Magt. Vi skulle her ikke grunde videre, thi det turberer os **). Det Uudgrundelige er ham, hvad man ogsaa har kaldt Overgangen, Springet fra det Uendelige til det Endelige, fra Evighedens Kredsløb til timelig Udstykning og Succession, fra Circularbevægelsen til Linearbevægelsen. Pantheismen gjør sig Sagen meget let, idet den negter Skabelsesproblemet og kun antager et evigt Universum, hvor det Omskiftelige fra Evighed har været hos det Uomskiftelige, det Timelige hos det Evige, negter

*) 40 Fragen von der Seele, I, 269—281: „Und wissen nicht die erste Bewegung Gottes zur Schöpfung, wie das, was in Ewigkeit ist, in seinem Wesen unanfänglich und unveränderlich gestanden, beweglich worden."

**) Menschwerdung Christi, I, 2—5.

Verdens Virkelighed, idet den gjør det Timelige til et Skin, der kun har forsvindende Gyldighed for Betragtningen. Bøhme kan ikke tage sig Sagen saa let. Gaaden er ham den virkelige Overgang, den virkelige Omsætning af det Essentielle til det Substantielle, af det, som i Evigheden har staaet begyndelsesløst, til et Begyndende og Bevægeligt, til virkelige, sig selv bevægende og corporiserende Existenser. „Dette er det største Under, som Evigheden har virket, at den har skabt det Evige til corporlige (reelt, ja legemligt existerende) Aander, hvilket ingen Fornuft begriber og ingen Sands kan fatte, og heller ikke af os kan udgrundes." Det Hemmeligheds-fulde samler sig i Skaberblivet, Fiat. Uagtet Bøhmes Opposition mod Skabelse af Intet, synes han dog her i en vis Betydning at nødes til at gaae ind derpaa. Af Intet vilde da her betyde: kun ved Ordets og Villiens Magie, hvad dog ikke udelukker, at der i Gud kunne være evige Essenser, som ved Ordets og Villiens Magie undergaae en Forandring eller Omsætning.

Dr. Walther havde spurgt om Sjælenes Tilblivelse, og Bøhme svarer (40 Fr., I, 270): „Ingen skabt Aand kan sætte sig selv og kan derfor heller ikke udgrunde sig selv. Vi see vel vor Pottemager (vor Skaber, Rom. 9, 21), men hans Gjøren see vi ikke. Et Barn kjender vel sin Fader og sin Moder, men veed ikke, hvorledes hans Fader har gjort ham; og om det end er ligesaa høit graderet som dets Fader, saa er det dog forborgent for det, hvorledes det har været i Sæden, i Underet, en Aand i Underet. Sjælen voxer frem som en Green af Menneskehedens Træ; men den første Bevægelse til Skabelsen skal ikke nævnes. Det er en Hemmelighed, som Gud har forbeholdt sig selv." Dem, der granske over Skabelsens Hemmelighed, anbefaler Bøhme Taalmodighed og Ydmyghed i Lydighed, ellers hjælper det ikke at „være af

Gud". Han vil hermed sige: Pantheismen gavner Intet. Ingen fordriste sig til at stige ud over Korset, over den uudgrundelige Hemmelighed, ellers falder han i Helvede. Gud vil have Børn hos sig og ikke Herrer.

Ved dette sidste Ord: Gud vil have Børn og ikke Herrer, har Bøhme klart og eenfoldigt udtalt Loven for den theonomiske Tænkning mod alle falske Autonomister. De Philosopher, der tillægge den menneskelige Selvbevidsthed en absolut Autonomie eller Selvlovgivning, fornegte deres Creaturlighed, deres skabte Væsen, ville ikke være Børn, men Herrer, ville sætte sig paa Kammeratfod med Gud, eller sætte deres egen Fornuft i Guds Sted. Tiltrods for alle store Navne er det haandgribelig Daarskab, at tillægge en Selvbevidsthed absolut Autonomie, der fødes ud af et dunkelt Naturdyb og vedvarende bæres af en dunkel Naturgrund, som den aldrig faaer i sin Magt og ikke kan gjennemskue, og som efter i nogle Aar at have tænkt og gransket paa denne Jord atter skal udslukkes i Dødens Nat i fuldkommen Uvidenhed, om der af denne Nat er en Udgang og en Opvaagnen. Baade Fødselen og Døden og den hele Natside af vor Tilværelse stadfæste det, at Gud ikke vil have Herrer, men Børn. Hvad der mangler disse Herrer og os alle er aseitas, Væren af sig selv, der kun tilkommer Gud alene. Kun Gud har absolut Autonomie. Har man ikke aseitas, bør man med Jacob Bøhme have Ydmyghed.

Skabelse og Emanation.

§ 53.

Af det Fremsatte vil det formeentlig være indlysende, at den oftere fremsatte Paastand, at Bøhme i Virkeligheden ikke

lærer Skabelse, men Emanation *), maa tilbagevises og i ethvert Tilfælde meget indskrænkes. Emanation vil sige, at Verden er en naturnødvendig Udstrømning eller Udstraaling af Gud. Men Bøhme lærer jo udtrykkelig, at Gud med Frihed er Skaber, og vilde, dersom han kun lærte Emanation, ikke i Skabelsen have fundet et Kors for Tanken. Ved Emanationslæren komme vi aldrig til et virkelig Andet end Gud, og der kan heller ikke blive Tale om Noget, som strider mod Gud, hverken om physisk eller moralsk Ondt. Emanation have vi saaledes hos Leibnitz i hans Monadelære, hvor de endelige Monader opfattes som Udstraalinger og Udglimtninger, Effulgurationer og Coruscationer af Gud eller Urmonaden. Men herved komme vi aldrig ud af Gud selv, og Leibnitz's Monadelære er, seet under dette Synspunct, ligesaa pantheistisk som Spinosas Lære, hvor Forholdet mellem Gud og Verden kun er som mellem Grund og Følge. Bøhme derimod lærer udtrykkelig, at Skabningen ikke fremgaaer af den rene, klare Guddom **), men af den evige Natur eller, som det concretere kan udtrykkes, af de syv Naturskikkelser, af Guds Herlighed, af Udvorteshheden i Gud, altsaa af Det i Gud, som ikke er Gud selv, og hvoraf den kaldes frem ved Skaberblivet.

Og dog nødes vi til at erkjende, at der ere Steder hos Bøhme, som, naar de isoleres og udrives af den store Sammenhæng, kunne anføres som Beviser for, at han lærer en Emanation eller Evolution, en Verdensudfoldelse af Gud.

---

*) Stöckl: „Geschichte der Philosophie des Mittelalters", III, 580.

**) „Im Herzen und Licht Gottes kan Nichts geschaffen werden" (3 Princ., 10, 41).

Han siger saaledes, at Alt, hvad Gud er i sin egen Fødsel, det er Skabningen ogsaa, dog ikke i Almagt og Kraft, men som et Æble, der voxer paa et Træ, det er ikke Træet selv, men voxer ud af Træets Kraft *). Ifølge denne Lignelse er Verden altsaa voxet ud af Gud som Æblet af Træet, en Affødning af Gud. Heldigere er han, naar han giver os Billedet af en Moder, der har Sæd i sig. Saalænge hun har Sæden i sig, tilhører den hende; men bliver der et Barn deraf, saa er den ikke mere hendes, men Barnets Eiendom **). Her kommer Andetheden, Skabningens Selvstændighed bedre frem. Men paa mange andre Steder siger han, at Skabningerne ere „udflydte" af Gud, og det kan da synes, at vi ikke have videre Vidnesbyrd behov. Vi ville her erindre om et Ord af Oetinger, at naar man presser enkelte, uforsigtige Ytringer af Bøhme, der ikke ere tilstrækkelig omhegnede og værgede, da viser man, at man ikke tilstrækkeligt elsker Billighed. Dog anføre vi ikke dette Ord, som vilde vi dermed have sagt, at det skulde stride mod Billighed at erkjende, at Bøhme, der er en Elsker af Livet, og hvis Yndlingsforestillinger ere Forestillingerne om at fødes, at voxe, at blomstre og bringe Frugt, en Elsker af Skriftens Lignelser om Sædekornet, om Træet og Grenene og de opvældende Kilder, at han ofte med for stor Forkjærlighed bevæger sig i Livets Categorier og ikke i samme Maal lader Aandens Categorier vederfares deres Ret; at han ofte taler om Verdens og Skabningernes Fødsel (Kosmogonie) uden tilstrækkeligt at fremhæve, at denne Fødsel er betinget ved en Sætten af Skaberaanden;

*) Sign., 16, 1.
**) Aurora, 4, 34. 35.

at Alt for ham staaer i et perpetuo fieri, uden at han paa alle Steder fremhæver det skaberiske, uransagelige Fiat, hvilket han dog paa mange Steder fremhæver. Det kan visselig ikke negtes, at Bøhmes Skrifter saa godt som allevegne bære Præget af en Gjæring, der ikke er udklaret, og at han i mere end een Betydning trænger til at reenskrives. Men det vilde være høist ubilligt at oversee hans umiskjendelige Grundtanke og Grundintention, der er den christelige Theismes. Spørgsmaalet bliver tilsidst dog dette, om Skabelse og Fødsel (Creation og Kosmogonie) udelukke hinanden, hvilket er meget vanskeligt at paastaae, da vi daglig ere omringede af utallige Fødsler og dog sige om de Fødte, at de ere Guds Skabninger. Og dernæst dette: om Skabelse af Intet i den sædvanlige Betydning er den Opfatning, der ubetinget har Ret til at kaldes den christelige, hvad Nogle mene *), men hvad ikke vil kunne godtgjøres af Skriften. Thi μὴ ὄντα (Rom. 4, 17) er ikke det Samme som ὀυκ ὄντα; μὴ ὄντα er ikke det, som i slet ingen Betydning er, men det, som kun i en vis begrændset Betydning ikke er, ikke er existerende Virkelighed, men kun Mulighed; ὀυκ ὄντα er det, der i slet ingen Betydning er.

Da Bøhme lærer, at Gud ved sit uudgrundelige Skaberbliv frembringer Verden formedelst de syv Naturskikkelser, der ere de skabende Kræfter, maae vi endnu berøre een Indvending, at nemlig Læren om de syv Naturskikkelser er uden Tilhold i den hellige Skrift. Theosophien paaberaaber sig imidlertid de syv Aander i Aabenbaringen. Vi spørge da, hvorvidt denne Paaberaabelse er berettiget og hvorvidt ikke.

---

*) Stöckl, anf. Skrift. 580.

De syv Naturskikkelser og de syv Aander i Aabenbaringen.

§ 54.

Vi tage det ofte paaberaabte Hovedsted for os (Apok. 1, 4), hvor de syv Menigheder hilses med denne Hilsen: Naade og Fred fra Den, som er og som var og som kommer, og fra de syv Aander, som ere for hans Throne, og fra Jesus Christus, det tro Vidne, o. s. v.

Hvad skal der nu forstaaes ved de syv Aander? Vi opholde os ikke med at gjendrive urimelige Fortolkninger, som at de syv Aander ere Engle. Thi fra Skabninger kan der ikke bringes Naade og Fred i umiddelbar Forbindelse med Gud og Jesus Christus. I Apok. 4, 5 finde vi atter de syv Aander, nemlig som syv Fakler, der brænde for Thronen, og der finde vi ogsaa Cheruberne og de 24 Ældste, som alle tilbede. Men de syv Aander tilbede ikke, de ere umiddelbart forenede med Gud selv; de ere overcreaturlige, uskabte Aander, skjøndt vistnok upersonlige Aander. En langt rimeligere Fortolkning er den, at de syv Aander ere et Udtryk, en Betegnelse for den Helligaand, hvis Kræfter de ere og i hvem de have deres personlige Eenhed. Man har da viist hen til Es. 11, 2, hvor der handles om de Kræfter og Gaver, som skulle nedbale over Messias. Herrens Aand skal hvile over ham, Viisdoms og Forstands Aand, Raads og Styrkes Aand, Herrens Kundskabs og Frygts Aand. Dog er denne Fortolkning utilstrækkelig. Det maa tilvisse erkjendes, at de syv Aander maae have en ethisk Side, maae være bestemmede af Helligheden, men de have ogsaa en Magtside, en Naturside. Dette fremgaaer, naar vi betragte Sammenhængen mellem denne første Hilsen og alt det Følgende, der i Synerne skal oprulles, og som vil vise os, at

den Helligaand her ikke blot betegnes som den Helligaand, men som **Herlighedens** Aand (1 Pet. 4, 14). Hvortil den særegne Stilling af Aanden foran Jesus Christus, istedenfor simpelthen at lade den følge efter, naar Meningen kun var at betegne den Helligaand som saadan, som den i Naadens og Forløsningens Rige, i Menigheden virkende Aand? Endemaalet, det Sidste, hvortil Apokalypsen viser hen, er ikke blot Guds Rige som Naadens Rige, men som Herlighedsriget, som Seiersriget. Men Herlighedens Rige er Eenheden af Naadens og Magtens Rige. Og alle Syner i Aabenbaringsbogen gaae ud paa at vise, at Naadens og Hellighedens Rige, der er underkastet saa stor Forfølgelse og Trængsel, ikke destominbre har verdensbeseirende Magter og Kræfter i sin Tjeneste, ved hvilke Gud vil udføre sin Sag til sin egen og til Christi Forherligelse, hvem Faderen har givet al Magt i Himlen og paa Jorden. Det er dette, der siges Menighederne til Trøst, idet der bringes dem Naade og Fred fra Den, som er og som var og som kommer, hvorved vi nærmest maae tænke paa Faderen, hvis Magt omfatter Alt, ogsaa det Tilkommende, og som er trofast i sine Forjættelser, og fra de syv Aander, der ikke blot ere Naadens og Fredens Aander, men ogsaa stærke Aander, Kraftens Aander, og fra Jesus Christus, der kommer med Skyerne og for hvem alle Jordens Slægter skulle hyle. Der kan ingen Tvivl være om, at den Aand, i hvilken de syv Aander have deres personlige Eenhed, er den samme Aand, som i Sendebrevene taler til Menighederne. Men denne til Menighederne talende Aand skal her betegnes ikke blot i dens Betydning for Menigheden og de Helliges Samfund, men i dens **kosmiske** Betydning. Denne Aandens kosmiske Betydning stilles Læseren end mere for Øie derved, at de syv Aander vise tilbage til de syv Øine

i Zachariæ Spaadomme, hvor der tales om Tempelbygningen, som seierrigt skal fuldføres, og hvor de syv Øine skulle hvile over Bygningsforetagendet, et Symbol paa det vaagende og skjærmende Forsyn (Zach. 3, 9). Idet Læserne føres tilbage til den gammeltestamentlige Tankekreds, mindes de om Aandens Virksomhed før Christi Aabenbarelse. De mindes om Guds Aand, der som Skaberaanden svævede over Vandene, virkede som Kraftens Aand i Israels Helte, som Viisdommens Aand meddeelte sig til Propheterne. De samme Potenser og Kræfter, ved hvilke Guds Aand virkede i Skabelsen og Verdensstyrelsen før Christi Aabenbarelse, ved de samme Potenser virker den endnu. Den virker endnu som den verdensstyrende Aand og som den skabende Aand, der frembringer nye Tilstande paa Jorden, ja som endogsaa, naar denne Verdens Skikkelse forgaaer, ved sine Magtvirkninger vil frembringe, hvad der er Prophetiens sidste Udsigt: en ny Himmel og en ny Jord med vore Legemers Opstandelse.

Dette viser sig end tydeligere, naar vi betragte de syv Aander i deres Forhold til Jesus Christus. De staae i umiddelbart Forhold til Gud og Faderen, der er Herlighedens Fader, Lysenes Fader, de syv Faklers Fader, som brænde for Thronen og ere Grundkræfterne i hans Herlighed. Men de staae tillige i et ganske særeget Forhold til Jesus Christus. Kun derved, at de tilhøre ham, og at deres Virksomhed er betinget ved ham, der elskede os og aftvættede os fra vore Synder med sit Blod, kunne de bringe Naade og Fred og virke til, at Fredens Rige seierrigt bliver oprettet. Jesus Christus er den, der har de syv Aander (Apok. 3, 1), efterdi Faderen har givet ham al Magt i Himlen og paa Jorden; ligesom det jo ogsaa er ham, der sender Aanden, som Intet vil gjøre af sig selv, men kun forklare ham. At disse Potenser

ikke blot ere ethiske, men ogsaa kosmiske Potenser, viser sig i det 5te Capitel, hvor Jesus Christus nævnes som Lammet, der har syv Horn og syv Øine, hvilke ere de syv Guds Aander, som ere udsendte til den ganske Jord (5, 6). Hornene betegne Magter, ved hvilke de fjendtlige Verdensmagter knuses, og Øinene betegne den til Magten svarende Viden og vise tilbage til de syv Øine hos Zacharias, der fare om over Jorden, ligesom udspeidende og havende Tilsyn med Alt (Zach. 4, 10). Lammet, der ogsaa er Løven, har altsaa de verdensstyrende, verdensregjerende Potenser i sin Haand og betjener sig af dem som Media, hvorigjennem han virker. Og den samme, der er Lammet og Løven, er ogsaa den evige Logos, ved hvem alle Ting ere skabte, og uden hvem ikke Eet er blevet til af det Tilblevne. Han er den Allskabningens Førstefødte, i hvem Alt er skabt, baade det i Himlen og det som er paa Jorden. Han maa altsaa have de syv Aander fra Begyndelsen, har ikke først faaet dem ved sin Menneskeblivelse. Og kun fordi han som Herlighedens Herre har disse syv Aander, disse metaphysiske og kosmiske Potenser, kan han have de syv Stjerner i sin Haand og vandre mellem de syv Lysestager, kan han aabenbare sig for Seeren i Majestæt som den, hvis Øine ere som Ildsluer og hvis Røst er som en Røst af mange Vande. Eller med andre Ord: kun forbi han er Allskabningens Herre, kan han være Menighedens Herre og kan Menigheden fuldkomment forlade sig paa ham. Uden de syv Aander vilde han ikke kunne oprette Riget og opfylde sine store Forjættelser.

Dersom det her Fremsatte i det Væsentlige er rigtigt *), maa der altsaa siges: Indadtil i Guds indre Liv ere de syv

*) Jvfr. Ebrard til Apok., og Keerl: Der Gottmensch.

Aander de uskabte Potenser eller Grundkræfter, der constituere Guds Herlighed. Udadtil, i Guds Forhold til den skabte Verden, ere de kosmiske, skabende og opholdende, verdensregjerende Potenser, Principer baade for Naturlivet og det historiske Verdensliv, af hvilke Gud betjener sig som sine Redskaber, Organer, Media. Blive vi staaende ved dette Almene, maa der siges, at netop dette er Theosophiens Tanke. Det er dette, hvad Kabbala vil med sine syv Sephiroth, dette, hvad Bøhme vil med sine syv Naturskikkelser, Quellgeister, Livsaander, vi kunne tilføie: dette, hvad Schelling, der dog hverken tager Hensyn til Apokalypsen eller til Syvtallet, vil i sin Aabenbaringsphilosophie med sine Potenser. Thi de Schellingske Potenser ere paa eengang Principer i Guds indre Liv, og i deres Udtræden, Sondring og Spænding blive de kosmiske Principer. I Almindelighed maa derfor siges, at Theosophien i dette Stykke ingenlunde mangler Tilhold i Skriften. Men unegtelig fremkommer en Vanskelighed, naar der spørges, hvilke særegne Functioner, hvilke særegne Virksomheder der maae tillægges enhver af de syv Aander. Her tier Skriften og giver os intet Svar. Man kan forsøge at combinere Stederne i Apokalypsen med Stederne hos Ezechiel, men Skriftens Vink blive dog kun ufuldstændige. Saameget maa erkjendes, at Skriften selv fører Tænkningen ind paa et Spor, hvor det bliver Opgave for den, nærmere at erkjende de uskabte Potenser, gjennem hvilke Guds Villie virker i sin Aabenbaring, og til hvilke Skriften selv umiskjendeligt peger hen. Men spørges der om Gyldigheden af denne eller hiin, i det Enkelte gaaende Construction, da maa denne bevise sig selv ved sin indre Sandhed og Nødvendighed og sin Samstemning med den bibelske Anskuelse i det Hele. Beviser af enkelte Skriftsteder kunne her ikke gives. Hvad Skriften,

uagtet dens udtrykkelige Antydninger, her lader os savne, det have Theosopherne søgt at supplere ved at læse i Naturens Bog.

§ 55.

En gjennemført Naturphilosophie vil man forgjæves søge hos Bøhme, om der end hertil findes Tilløb. Med større Udførlighed er Naturphilosophien bleven behandlet af Oetinger, der med Frihed benytter baade Bøhme og Kabbala. Skjøndt Oetinger vil holde sig til Abels, Noahs og de andre Patriarchers Bondephysik, hvilken han meget anbefaler de lærde Naturforskere, for at de ikke skulle komme bort fra Livet og levende Naturanskuelse ved deres mathematiske Abstractioner, var han ikke desto mindre meget fortrolig med sin Tids Naturvidenskab og anstillede selv chemiske Experimenter. I Udførelsen reduceres de syv Naturskikkelser til en Tohed, nemlig til Modsætningen mellem Mørke og Lys, Ild og Lys, de strengere og de mildere Potenser, en Modsætning, der, som vi have seet, lader sig paavise hos Ezechiel. Det Samme gjentager sig i den Schellingske Naturphilosophie, hvor Grundmodsætningen er Modsætningen mellem det Reale og det Ideale, Tyngde og Lys, der gjennem mange Forvandlinger gjennemføres ad Naturlivets forskjellige Trin og derfra føres ind i Historien. Jo mere Schelling ved en fortsat Fordybelse bragtes til at opgive sit pantheistiske Standpunct og at søge en høiere Eenhed af Theisme og Naturalisme, der kun er mulig ved Antagelsen af en Natur i Gud, desto mere maatte han føres tilbage til Jacob Bøhme. Her stod allerede Franz Baader. Baaders Naturphilosophie vil give en Udfoldelse af Bøhmes Grundtanke, at ethvert Liv har et dobbelt Centrum, et Naturcentrum og et Livs- eller Lyscentrum; at det begynder med

det første og fuldendes i det andet; og at ethvert Liv maa fødes to Gange, naar det skal naae sin Bestemmelse *).

Englene.

Deriveret Evighed og Tid.

§ 56.

Skabelsesværket udfolder sig gjennem en Forskjellighed af Skabelseskredse. Den første Skabelseskreds, som Gud frembringer, er Engleverdenen, et Rige af rene Lysaander. Bøhme nævner her de tre Erkeengle Michael, Lucifer og Uriel, af hvilke enhver har sit eget Rige med en Mangfoldighed af Engle. Michael er et Billede af Faderen, Lucifer af Sønnen, Uriel af den Helligaand. De have syv andre Thronengle under sig med himmelske Hærskarer. Englene boe i en underfuld Naturverden, der har en Fuldkommenhed, som langt overstiger vor Jords, beslægtet med Guds eget Paradiis, den uskabte Himmel, og omkredset af denne.

Englene ere skabte af Ild og Lys, thi ingen Skabning kan fremkomme, uden at den maa have den ildglødende Triangel, den dunkle Naturgrund, i sig. De ere Aander, om end ikke uden Legemlighed. Bøhme siger, at nogle Engle ere lysebrune, andre see ud som et Lyn, atter andre ere skinnende hvide, andre ere himmelblaae, andre som den klareste Krystal o. s. v., hvorved der vises hen til de syv Naturskikkelser og til Modsætningen mellem de strengere og de mildere Potenser, der ere fremherskende i de forskjellige Engleclasser. Det er ligesom med Blomsterne paa en Eng. Enhver har sin for-

*) Lutterbeck: Aus Baaders Naturphilosophie. Die sieben Naturgestalten. I Frohschammers Athenæum, III. Bd., IV. Hefte. 1862.

skjellige Farve. Saaledes ogsaa de hellige Engle. Men Alt staaer i Temperaturen. Det Strenge og Skarpe i deres Natur er forklaret i Guds Lys og Kjærlighed.

Men hvad vi her i Særdeleshed maae fremhæve er, at Englenes Liv ikke er bundet i Tidens og Rummets Indskrænkninger, som vort menneskelige Liv er det i denne materielle Verden, men at de føre en rum- og tidsfri Existens. De have vel deres locus, deres Sted og Region, men ere ikke bundne dertil og kunne være hvor de ville, ere hævede over Modsætningen mellem Nær og Fjern. De vandre imellem hverandre i de tre Kongeriger og have Kjærlighedens Samfund med hverandre i fælleds Glæde. Og dog beholder enhver af dem sin Region som sin Eiendom. Paa samme Maade ere de ogsaa tidsfrie. Om de end kunne faae Historie ved den Prøve, de skulle bestaae, og ved hvilken deres Forhold til Gud skal confirmeres, befæstes, og om de end kunne faae et Forhold til Tiden ved at blive Guds Medarbeidere og Tjenere ved senere Naturskabelser og ved deres Deeltagelse i Menneskets Historie, ere de dog fra først af uden Historie og uden timelig Succession. De leve i Evighedens Kredsløb, i Livets udeelte Fylde, deres Livs Momenter ere ikke udstykkede, men i Samling, i Simultanëitet. Deres Livs Indhold er Tilbedelse af Gud, i salig Beskuelse af hans Herlighed og i den indbyrdes Kjærlighed *). De leve deres Liv i en deriveret Evighed.

§ 57.

En deriveret, en afledet Evighed! Ordet findes ikke hos Jacob Bøhme, men stemmer med hans Tanke, som denne

*) Efter Skildringerne i Aurora, 12.

Tanke ogsaa har Gyldighed i sig selv. Primitiv, oprindelig Evighed tilkommer kun Ham, der ene har Udødelighed, fordi han er af sig selv, fordi der tilkommer ham **aseitas**. Skabningen kan kun have et evigt Liv, der er den meddeelt, er en Naadegave af Gud, kan kun leve i en Evighed, som er afledet af Guds Evighed og er deelagtig i denne. Som Christne kunne vi jo vistnok i denne Timelighed have det evige Liv i Troen, men forvente dog, som det hedder, at omskifte Tiden med Evigheden, omskifte denne Existensform, hvor Alt er Brudstykke, er udstykket i Succession, med en Existensform i Fylden, hvor Alt er simultant, i Samling, heelt og udeelt. Men denne Evighed, der for os ligger i det Tilkommende, maae vi atter betegne som en deriveret, en meddeelt Evighed, der er deelagtig i Guds Evighed og af denne modtager sit Indhold.

Her see vi imidlertid ikke fremad, men see tilbage til Skabelsens Morgen og spørge: Naar begyndte den deriverede Evighed? Naar bleve Englene skabte? Bøhme svarer: „Englenes Skabelse har en Begyndelse; men Kræfterne, hvoraf de ere skabte, have aldrig havt nogen Begyndelse“ (Myst. 8, 1). Vil dette sige, at Englene have en timelig Begyndelse, eller at de have en evig Begyndelse? En timelig Begyndelse er meget vanskelig at tænke, da de ikke bleve skabte til at leve i Tidens, i Successionens Former, men i Evighedens, i Kredsløbets. Ikke at tale om, at dersom timelig Begyndelse skal sige, at de bleve skabte i Tiden, da maa der være henrunden en Tid, forinden de skabtes. Tid er Intet i sig selv, men kun en Form for Existens, og der maa da spørges: hvilke timelige Existenser der gik forud for Englenes? Den hele Forestilling om Englene indeholder, at Englene og den dem tilhørende Naturverden, deres Himmel og Herlighed, bleve skabte paa een

Gang *). Eller vil det sige: de have en evig Begyndelse, de ere fremkomne ved hiin Bevægelse i den uforanderlige Gud, der for Böhme er uransagelig, men som ikke forudsætter Tid, som om der i Gud selv skulde være henrunden en Tid, inden han bestemte sig til at skabe, — en Bevægelse, som altsaa selv var evig? Men sige vi dette, sige vi altsaa: de ere ikke skabte i noget Tidspunct; der har ikke været nogen Tid, da der ikke vare Engle for Guds Throne; der har ikke været nogen Tid, da der ikke lød et Skabningens Hallelujah til den Evige, som ene har Udødelighed, da vil der spørges: er dette dog ikke Pantheisme? Er det ikke at negte Skabelsesbegrebet, naar Verden, det vil her sige Engleverdenen, gjøres ligesaa evig som Gud selv? Vi formaae ikke at see det. Skabelsen er en Act af Guds Frihed, der ikke trænger til Verden, men vil den af reen Kjærlighed; og denne Frihed og Kjærlighed bliver ikke ringere, fordi der i Gud ikke er forløben en Tid, inden Verden skabtes. Den bliver ikke større derved, at Gud, hvis Beslutning at skabe dog vel maa være evig, vilkaarligt opsætter Udførelsen. Hvad der i metaphysisk Henseende er Hovedpunctet, er dette, at Englenes Evighed og Guds Evighed ere væsentlig forskjellige. Englenes Evighed er sat, given af Gud, de mangle aseitas, og det er derpaa, det kommer an, naar der skal gjøres en grundig Forskjel mellem Gud og Skabningen. Disse skabte Væsener, Englene, vide sig selv i absolut Afhængighed af Gud, som tilblevne ved ham, skjøndt de ikke have nogen Erindring om en Tilblivelse i Tid. Vi kunne her ikke undlade at fremhæve, at Dorner i sit udmærkede dogmatiske Værk, uafhængigt af Böhme og ad sin egen Be-

*) Vi tænke her kun paa de primitive Hierarchier; thi det er vistnok tænkeligt, at senere Hierarchier kunne være fremkomne.

tragtnings Vei, er ført til den samme Tanke. Han udtaler sig saaledes: „Der er ingen Ret til at sige, at der forud for denne haandgribelige, Tiden underlagte Verden ikke kan være gaaet en Verden, som stod i Evighedens Lys, en Verden af rene, om end ikke i Historien indgangne Aander, der endnu ere unddragne fra al Succession, men staae i Simultaneiteten af alle til deres Væsen hørende Elementer og omgive Guds Throne, et Rige før denne vor Verdens Skabelse, i hvilken Guds skaberiske Kjærlighed, der ikke vilde være uden Verden, stedse havde sit Sted, et Rige, om hvilket der ikke kan siges, at der var en Tid, da det ikke var, ikke blot fordi der ikke var Tid, forinden det var, men ogsaa fordi der for dette Rige selv endnu ikke var nogen oprunden Tid, ikke Succession eller Vordelse" *). Han erindrer om, at flere Skriftsteder synes at vise hen til en saadan himmelsk Verden, der hører til Guds Throne — de levende Væsener (ζῶα) hos Ezechiel og i Apokalypsen, Repræsentanterne for det skabte Liv, Cherubim og Seraphim. Vi tilføie de syv Engle, der staae for Gud (Apok. 8, 2), og ikke maae forvexles med de syv Aander, hvilke sidste vi have seet ere uskabte. Om Thronen tilføie vi, at den jødiske Mystik sætter Thronen som Overgangspunctet fra det Guddommelige til det Creaturlige **). Eller kan man tænke sig Guds Throne som fremkommen i Tiden?

§ 58.

Men hvorledes man end vil fortolke Bøhme og besvare Spørgsmaalet om Englenes timelige eller evige Begyndelse, dette staaer fast, at for Bøhme er Grundtypen for Englenes

*) „System der christlichen Glaubenslehre", I, S. 471.
**) Molitor: „Philosophie und Tradition", II, § 183.

Levevis ikke Tidens, men Evighedens; at den første Skabelseskreds for ham er en Aandeverden i deriveret Evighed, i hvilken der endnu ikke er Tid og Historie. Det er ubestrideligt hans Anskuelse, at Englene ere før Mennesket, ja før denne Jord, hvorved han er i Samstemning med Skriftens Antydning, Hjob 38, 7, at Jordens Hjørnesteen blev lagt, da Morgenstjerner sang tilhobe og alle Guds Børn jublede. Englenes Skabelse er vistnok indbefattet i det Almindelige: I Begyndelsen skabte Gud Himlen og Jorden. Men det er aldeles vilkaarligt, at lægge Englenes Skabelse ind i de mosaiske Skabelsesdage. Englene vare før hele denne vor Jords Skabelseshistorie, som Moses beskriver, medens han iagttager en fuldkommen Taushed om Englene. Naar Morgenstjerner og Engle sammenstilles hos Hjob, maa erindres, at der efter Skriften bestaaer en hemmelighedsfuld Forbindelse mellem Englene og Stjernerne.

Tage vi vort Standpunct med Bøhme i denne Begyndelse, blive vi nærmere orienterede over denne timelige Verden og faae en levende Anskuelse af Verdensaltets Eenhed. Den første Skabelseskreds er altsaa en Aandeverden i deriveret Evighed. Den sidste Skabelseskreds, hvorpaa det Hele løber ud, Fuldendelsen, den tilkommende Verden, er atter i deriveret Evighed, men langt rigere end den første, thi til den hører jo det himmelske Jerusalem med Christi Menighed. Men i Midten ligger den timelige Verden, den Verden, den Region, hvor Middel og Maal, hvor Begyndelse, Midte og Ende, hvor Fortid, Nutid og Fremtid ere udenfor hinanden, medens alt dette i Evigheden er i hinanden; hvor ikke det rythmiske Kredsløb, ikke Cirkelbevægelsen, men den lineare Bevægelse, den fremskridende Rækkebevægelse, er det Fremherskende, hvor der findes den Række af Begivenheder og Handlinger, som vi kalde H i s t o r i e. Denne Midtens

Verden har derfor ikke altid været og skal ikke altid vedblive. Dens Betydning er kun at være en Mellemverden, en Overgangsverden til Evigheden; hvorved den vistnok faaer sin dybere, ethiske Betydning.

Ved denne Betragtning frigjøres vi for den trøstesløse og taagede Forestilling om Verdens Uendelighed og Grændseløshed. De gængse Forestillinger om Verdensaltets Uendelighed, med den grændseløse, begyndelses- og endeløse Tid og det grændseløse Rum, have kun Gyldighed, naar man taler om et reent abstract Verdensbegreb, hvor man ganske seer bort fra det teleologiske, hensigtsfuldt bestemte Indhold, naar man kun betragter dette abstracte Verdensbegreb gjennem logiske, mathematiske og physikalske Categorier, som f. Ex. naar man disputerer om Materiens Delelighed i det Uendelige. Men skal den levende, virkelige, hensigtsfuldt bestemte Verden, hvis Charakteristiske det er ikke blot at være en Naturverden, men en Aandernes og Sjælenes Verden, opfattes, behøve vi Endelighed og Begrændsning, behøve vi et Hvorfra (terminus a quo) og et Hvortil (terminus ad quem). Vi kræve af ethvert Kunstværk, at det i sig selv maa være afsluttet og afrundet, og at det deri skal have sin indre Uendelighed. Skulde da Verdensaltet, der dog vel maa være det fuldkomneste Kunstværk, mangle denne Afslutning i sig selv, være uden Maal og Begrændsning, begynde og ende i det Taagede? Vi spørge med Schelling: Hvad er det Fuldkomnere, en endeløs Række af Verdener, en evig Cirkel af Væsener uden et Fuldkommenhedens Maal, eller er ikke dette det Fuldkomnere, naar ogsaa Verdensaltet løber ud paa noget Bestemt, noget Fuldkomment? *) Netop dette er Bøhmes som det er Skrif-

*) Werke, I, 9. B., 97.

tens Lære, at Verdensaltet, som det begynder med et Bestemt, saaledes ogsaa løber ud paa et Bestemt og Fuldkomment, og derfor i sig maa være begrændset.

Men hvorledes er da denne timelige Verden, denne Midtens Verden mellem de to Evighedsverdener, som er lignet med en Øe, der svømmer i et uhyre Ocean, med Evighed bagved sig og foran sig, over sig, under sig, omkring sig, hvorledes er den fremkommen? At Tiden paa en eller anden Maade maa være kommen af Evigheden, er indlysende, thi hvorfra skulde den ellers være kommen? Nærmest maatte man tænke sig, at den er fremkommen ved en ny skaberisk Sætten, en ny Skabelsesact, i Forhold til hvilken Engleverdenen i deriveret Evighed da vilde sættes som et Forudgaaende, og derved modtage en Bestemmelse af Tid. Efter Bøhme er dette dog ikke gaaet saa fredeligt og harmonisk til, som man kunde være tilbøielig til at forestille sig, og som det ogsaa vilde være gaaet til, dersom Skabelsesværket havde havt en normal Fremgang. Han peger hen til Vink, som selve Aabenbaringen har givet os, og lærer, at Tiden er fremkommen ved et Affald fra Evigheden. Denne timelige Verden er fra først af fremkommen som en ituslagen, sønderbrudt, forstyrret, i Uorden bragt Evighed. Han viser os hen til en stor Katastrophe i Skabelsens Morgen, et Oprør i Aandeverdenen. Herved komme vi ind i en lang Historie.

Lucifers Fald og den forfærdelige Turba.

§ 59.

I Engleverdenen, i de primitive Hierarchier, var Lucifer en mægtig Lysaand, ja den mægtigste af alle skabte Aander, der kun havde Guds Søn over sig, og som herskede over et for os ubestemmeligt Omraade af Naturverdener, til hvilke

ogsaa denne vor Jord hørte, som dengang stod i en underfuld Skjønhed og Herlighed. Men han bevarede sig ikke som en Lysets Aand, blev ikke bestaaende i Sandheden, men bestemte sig imod Gud og drog en Skare af ham undergivne Engle med sig i sit Fald, hvis Virkninger ogsaa udstrakte sig til den ham undergivne Natur.

Vi staae her for Mysteriet af det Ondes Oprindelse, og det Første, hvorpaa vi maae fæste Opmærksomheden, er Fristelsen. Fristelsens Mulighed paaviser Bøhme vistnok grundigere, end det af andre Tænkere er skeet, ved sin Lære om de to Centra, Naturcentret og Lyscentret, Jeghed og Kjærlighed. Et Væsen, der kan fristes, maa i sig have to modsatte Principer, for hvilke det kan bestemme sig. Det er nødvendigt, at ogsaa Englene fristes, prøves, for at deres Hellighed ikke blot skal være Natur, men være bestemt ved deres frie Villie. Fristelsen foregaaer i den fjerde Naturskikkelse, hvor Ild og Lys, Mørke og Lys adskilles. Gud vil, at den frie Skabning skal offre Ildprincipet, Jegheden og Selvheden, for Lysprincipet, skal offre Ildlivet, Egenlivet, ved ganske at give det ind i Lyset, i Kjærlighedslivet. Dette vilde Lucifer ikke. Han saae sin Skjønhed, thi han var vidunderlig skjøn; han saae sin Magt, thi han er en stormægtig Herre; og han gik ind i Phantasiens (de falske Phantasiers) Rige. Istedenfor at sætte sin Imagination i Gud, og i Lydighed og Sagtmodighed at tjene Gud, satte han sin Imagination i sig selv, misundte Guds Søn, der var skjønnere og mægtigere end han. Han saae den skabte Verden og forstod dens Grund. Da tænkte han paa, at han selv kunde blive en Gud og ved Ildens Magt herske i alle Ting, kunde blive en Ildherre med et Ildregimente; at han, ved at bringe sine egne Tanker i en Form, kunde forstyrre, hvad

Gud havde dannet, og indføre noget aldeles Nyt *). Ild-grunden brændte i ham og vilde blive aabenbar, og Mørket i ham vilde blive creaturligt! Han aabnede sit Centrum naturæ — og da sluktes hans Lys. Den skjønne Stjerne blev nu ganske formørket. Helvedes Fundament, der fra Evighed er forborgent, blev nu aabenbart. Han opvakte Helvede i sig selv, vakte Guds Vredes Princip, de tre første Naturskikkelser, der nu herske i ham. Hans Qval bestaaer deri, at han idelig stiger op for at svinge sig ud over Guds Hjerte, men hver Gang han er kommen i Høiden, paany synker ned i den dybeste Afgrund. (Hvo sig selv ophøier, skal fornedres) **).

En udtømmende Forstaaelse af Fristelsen og Faldet i Engleverdenen er vistnok umulig for os, da Engleverdenen og hiin mægtige Englefyrste, der ved den christelige Daab stadigt forsages, er os for høi, til at vi kunne begribe ham, især da vi kun meget ufuldstændigt kunne danne os en Forestilling om den ham af Skaberen forlenede Magt. Men det almindeligt Metaphysiske, som her er fornødent, er dog formeentlig givet i Bøhmes Lære om de to Centra: Man kan jo vistnok kalde det utrolig absurd, at en Skabning kan ville optage en Kamp imod sin Skaber og indlade sig paa en aldeles haabløs Opposition. Men betænker man alt det Absurde, alle de i sig selv haabløse Oppositioner mod Gud og hans Verdensorden, alle de Illusioner om mulige Seiervindinger, til hvilke høitbegavede Menneskeaander saa ofte hengive sig, naar de ere indgangne i de falske Phantasiers Rige, kan man ikke finde det utroligt, at et høiere Tilsvarende kan være foregaaet i

*) Aurora, 14, 14.
**) De trib. princ. 4, 70. De incarn. verb. 1, Cap. 2, 6. Aurora, 13, 32. Theosoph. Fragen, 10, 1. 4.

Engleverdenen. Lucifer, siger Bøhme, vidste vel, at han ikke selv var Gud, og han forudsaae Guds Dom; men han havde dette ikke i Fornemmelsen, men kun „som en Videnskab" (som noget blot Theoretisk); i Fornemmelsen havde han Ildgrunden, der brændte i ham og tilskyndede ham til at ville noget aldeles Nyt, til at opløfte sig over alle Kongeriger og over den hele Guddom *). Til en yderligere Forklaring af den Illusion, til hvilken han hengav sig, kan maaskee anføres, hvad vi i det Foregaaende have fremhævet, at Englene staae i deriveret Evighed, at den Illusion kunde ligge nær for Lucifer, da Ildprincipet fristede ham, at han ikke var skabt, at der ogsaa tilkom ham en primitiv Evighed, og at han som en Gud, en virkelig Modgud, kunde tage det op med Gud. I ethvert Fald have store Digtere givet Lucifer dette Træk. Saaledes Byron, hvis Lucifer i „Cain" udtrykkeligt siger, at han ikke troer, at Gud har skabt ham, hvorhos han bortdisputerer alle ethiske Egenskaber i Gud, og kun lader Magtbegrebet gjælde **). Et andet Træk, som Digterne have givet Lucifer, er hans Trods paa sin Udødelighed, at Gud ikke kan tilintetgjøre ham, og at han derfor trygt kan optage Kampen mod ham. Hos Milton siger Satan om Gud: Bliver han Seierherre, saa kan han dog aldrig bøie eller tilintetgjøre os; deri hindrer ham vort Væsens udødelige, ætheriske Substans, om ikke Skjæbnen (Dorner, anf. Skr. S. 207). Allerede i den forchristelige Verden, hos Æschylos, udtaler Prometheus en lignende titanisk Tanke. Lad Zeus nok saa meget udslynge sine Lyn imod mig; dræbe mig kan

*) Myst. mag. 9, 9. Aurora, 14.

**) Hvis han (Gud) har skabt os, som han siger — Noget
Jeg ikke veed og ikke troer (1ste Act, Lembcke's Overs., 281).

han ikke. Det er Bevidstheden om at være Aander — thi at være en Aand er Eet med at være udødelig, uforgængelig og uudslukkelig —, der styrker Djævelen og Dæmonerne i deres Trods. I deres Aandsbevidsthed, hvorved de unegtelig ere i Slægtskab med Gud, foregøgle de sig selv, at der tilkommer dem en absolut Autonomie, og de forkaste al Theonomie. De glemme kun, at de ikke ere af sig selv, at der ikke tilkommer dem aseitas, at deres Evighed ikke er primitiv, men deriveret, og at deres vistnok uomtvistelige Uforgængelighed kun løber ud paa dette: deres Ild udslukkes ikke.

§ 60.

Efter den Anskuelse, som hos Bøhme er den fremherskende, maa det Ondes Virkelighed udelukkende føres tilbage til Skabningens frie Villie og Valg. Atter og atter indskjærper han, at man ikke maa antage, at Lucifer ikke havde kunnet bestaae *). Han havde Guds Majestæts Lys for sig ligesaavel som de andre Thronengle. Havde han imagineret i dette, saa var han vedbleven at være en Engel. Men han drog sig selv ud af Kjærligheden og gik ind i Guds Vrede. Gud har vistnok forudseet hans Fald, men ikke kunnet forhindre det. Vel har Phantasiens Rige været fra Evighed og har givet ham Anledning til at falde. Dog har Lucifer ganske og aldeles efter sin egen Villie og uden Tvang begivet sig ind i de falske Phantasiers Rige. I Bøhmes Lære om Naadevalget er det den gjennemgaaende Tanke, at den intelligente Skabning i sig selv har det Centrum, hvoraf Godt og Ondt opvælder. Det er en falsk Mening, at Gud ikke vil have Alle ind i Himlen. Gud vil, at Alle skulle hjelpes.

*) De incarn. verbi, I, 27.

Men Enhver opvækker Himlen eller Helvede i sig selv. Hvad Du opvækker i Dig, det være sig Ild eller Lys, det antages af sin Lige: enten af Guds Vredes Ild eller af Kjærlighedens himmelske Lysild. Vil En være en Djævel, saa vil Guds Vrede have ham; vil han være en Engel, saa vælger Gud ham til at være en Engel. Er En indgangen i Ondskab og Selviskhed, saa stadfæster Guds Vrede ham i sit Valg til Fordømmelse. Er En indgangen i Pagtens Ord, saa stadfæster Gud ham til et Himlens Barn.

Af denne Anskuelse følger, at hvad man har kaldt det Ondes eller Syndefaldets Mysterium, er Eet med Valgfrihedens Mysterium. Hvorfor Lucifer bestemte sig imod Guds Villie, derpaa kan der ikke gives noget andet Svar end dette: Fordi han vilde det saaledes, fordi han vilde centrere i sig selv. Det samme Svar maa gives, naar der spørges om Adams Fald. Der kan hertil ikke gives nogen anden Aarsag end Villien selv, som om der foruden Villien skulde søges en anden Aarsag, der kun for os er forborgen, som vi ikke vide, men som vi maaskee engang kunne faae at vide; men Sagen er netop den, at der ikke gives nogen anden Aarsag. Shakespeare har følt dette, idet han lader sin Julius Cæsar sige: Min Aarsag er i min Villie (2. Act, 1), og lader Shylock i Kjøbmanden af Venedig give det samme Svar (4. Act, 1). Thi dersom Aarsagen var udenfor Villien, en Villien tvingende Aarsag, saa var Villien ikke Villie, var ikke Magten til at sætte en ny Begyndelse, var ikke et Første, et Principierende *).

Den vælgende Villie er fra først af i Indifferens, har endnu ikke charakteriseret sig, er ikke tvungen af noget Motiv. Men vistnok er det nødvendigt, at forskjellige Motiver tilbydes

*) Baaders Werke, 13, 124.

den, ligesom præsentere sig for den, for at den derimellem kan vælge. Her viser sig nu Phantasiens, Imaginationens store Betydning. For den vælgende Villie fremstiller ethvert Motiv sig som et Phantasiebillede af et Gode, det være sig nu et virkeligt eller et Skingode. Det Billede, hvorved den frie Skabning dvæler med sin Lyst, antager mere og mere en magisk Farve, bliver mere og mere livagtigt og magisk virkende. Og naar den frie Skabning omsider ganske sætter sin Begjæring deri, hengiver sig dertil og optager det i sig, bliver dette Billede en befrugtende og drivende Magt, til Liv eller Død. Har Villien vælgt, er den ikke mere fri. Motivet for Lucifer var Phantasiebilledet af hans egen Storhed og Herlighed og af det Nye, han vilde indføre i Guds Verden ved sin Revolution.

Vi sagde, at dette er den fremherskende Anskuelse hos Bøhme. Thi unegtelig findes der ogsaa spredte Yttringer, som udsige, at det ikke kunde være anderledes, end at det Onde maatte blive virkeligt. Disse Yttringer hænge sammen med hans Anskuelse om Modsætningernes Nødvendighed til Livets Aabenbarelse, hvor han da, hvad vi allerede tidligere have paaanket, forsømmer at skjelne mellem Modsætning og Modsigelse, mellem Mulighed og Virkelighed. Men see vi bort fra disse Modsigelser og Inconseqventser, der maae betragtes som et Slags Vaadesgjerninger, og holde vi os til det Fremherskende, til det, som er hans sande Mening og Intention, maae vi finde, at ingen Philosoph har givet en dybere og sandere Forklaring af det Onde. Det Onde er, som bekjendt, det svageste Punct i de philosophiske Systemer, saa at sige deres partie honteuse. De fleste philosophiske Systemer betragte det Onde og Synden som nødvendigt givet med Endeligheden, hvorved Gud gjøres til det Ondes Ophav,

eller hvorved det Onde ophæves som Ondt, og fra et høiere Standpunct opløser sig i Ufuldkommenhed og Skin. Efter Bøhmes retforstaaede, fra de vedhængende Slakker rensede Lære er ikke det Ondes Virkelighed, men kun dets Mulighed givet med Endeligheden, med Begrebet af en fri Skabning. Efter Bøhme er det Onde ikke et Skin, men en reel Abnormitet, der er indkommen i Skabningen; thi det beroer paa en reel Frasfillelse, en Løsrivelse fra Eenheden og Heelheden; beroer paa en Forvendthed af de oprindelig moralske og gode Kræfter, et forvendt Overordnings- og Underordningsforhold; beroer derpaa, at Skabningen, i Opposition imod Gud, sætter sig selv som et falsk Centrum, der baade indenfra og udenfra søger om sig at samle en Mangfoldighed af Kræfter, som danne dets Magtsphære. Dog vedbliver det Onde, uagtet alle Forstyrrelser, det anretter, i Hovedsagen at være magtesløst, vedbliver kun at være en Stræben, der aldrig realiserer sit Maal, vedbliver kun at være subjectivt, kan aldrig bringe det til Objectivitet. Djævelen er, uagtet al sin forstyrrende Magt, dog kun Guds Træl, maa i den guddommelige Huusholdning være Guds Redskab og mod sin Villie virke til Guds Forherligelse.

§ 61.

Idet Lucifer ved Selvantændelse løser sit normale Forhold til Gud, drager han den ham undergivne Naturverden, der har sit Midtpunct i Jorden, med sig i sit Fald. Den daværende Naturverden var efter Bøhme tynd og subtil, og der bestod en magisk Sammenhæng mellem Aanden og Naturen. Aanden er Naturens Eenhed, det enende, dynamiske Midtpunct for Naturens Kræfter, og idet der indtræder en

Forstyrrelse, ligesom en Sprængning i Midtpunctet, forplanter denne sig til den hele Omkreds. I Naturen indtræder der nu en forfærdelig Turba. Kræfternes Baand er løst, og istedenfor at samvirke harmonisk, er nu enhver Kraft overladt til sig selv og vil paa particularistisk Viis sætte sig selv igjennem. Der fremkommer en chaotisk Tilstand, som bærer Grundpræget af Guds Vrede med den vilde, fortærende Ild, Materialisering, Mørke og Død. Men Gud vil ikke, at Forstyrrelse skal være det Sidste, og indleder en Reaction. Gud sætter det Hele under Vand og begynder en ny Skabelse. Det er denne, der fortælles i den mosaiske Skabelseshistorie, som beretter Jordens Nyskabelse. De forskjellige Stadier i den fremskridende Skabelseshistorie, Skabelsesdagene, maae opfattes som forskjellige Stadier i en fremskridende Kamp imellem Guds og Mørkets Magter, hvorved de bundne Lyskræfter frigjøres til deres normale Forhold, indtil det Hele afsluttes i Mennesket.

Først nu er indtraadt, hvad vi kalde Tid, successivt fremskridende Teleologie. Efter Bøhme begynder Tiden med Lucifers Fald og den derved fremkaldte guddommelige Reaction. Tidens Grundbetydning er Lysets Kamp mod Mørket, baade i den aandelige og physiske Verden, indtil Lysets fuldkomne Seier. Paa samme Maade har Daub i sin „Judas Ischarioth" opfattet Tidens og Rummets Tilblivelse som en Følge af Lucifers Fald. Hvorved vi dog bemærke, hvad Daub ikke bemærker, at andre, normale Tids- og Rumsforhold vilde være indtraadte, dersom Lucifer og sidenefter Adam ikke vare faldne. Tiden vilde da have været Formen for en rythmisk Evolution, og Rummet Formen for legemlige Forhold, der heeltigjennem vare idee- og aandsbestemte.

Tohu Vabohu. Den mosaiske Skabelseshistorie.

§ 62.

Spørge vi, om Bøhmes Opfatning af den mosaiske Skabelseshistorie har Grund i den hellige Skrift, da vil man herom i Skriften ikke kunne vente at finde andet end enkelte, dunkle Antydninger. Som bekjendt er Skriften meget tilbageholdende med sine Meddelelser om Djævelen og det dæmoniske Rige. Dette gjælder i Særdeleshed om det Gamle Testamente. Først i det Nye Testamente, hvor Christus træder frem, og hvor Menneskene kunne taale nærmere Oplysninger om Mørkets Magt, træder det dæmoniske Rige mere i Forgrunden. Der kan ved den heromhandlede Opfatning af Skabelseshistorien kun være Tale om en Hypothese, der ikke kan paatvinges Nogen som en Troesartikel, men som støtter sig til Data af den hellige Skrift, der combineres med Naturvidenskabens Meddelelser. Spørgsmaalet er, om denne Hypothese kan forklare, hvad vi ellers ikke vilde kunne forklare.

Dersom vi vovede med Lindberg og Andre at læse: I Begyndelsen havde Gud skabt Himlen og Jorden, men Jorden var bleven øde og tom (Tohu Vabohu), og der var Mørke over Afgrunden: da vilde Sagen saa godt som være afgjort. Thi da var det jo ved selve Aabenbaringen umiddelbart blevet os meddeelt, at der med Jorden var foregaaet en stor Forandring, en Katastrophe, som naturligt maatte lede Tanken hen til en Katastrophe i Aandeverdenen, som Forudsætning for den i Naturverdenen. Vi vove imidlertid ikke at støtte os til en omtvistet Oversættelse, og holde os til det gamle: Jorden var øde og tom (Øde og Tomhed, Tohu Vabohu). Den nærmeste Opfatning synes da vistnok at

maatte være den, der i Theologien er den almindelige: at Jorden fra først af har været i en uformet Tilstand, en chaotisk Masse, ligesom i en første Materie, der i sig selv var aandløs og trængte til at faae Liv af Aanden; og at Skaberen, som vilde fuldføre sit Værk fra det Ufuldkomne til det Fuldkomne, og hvis Aand svævede over Vandene, uddannede denne formløse Materie gjennem en Række af Skabelsesperioder, indtil den havde naaet den Fuldendelse, hvortil den var bestemt. Efter denne Opfatning handles der altsaa kun om en første Skabelse, som forløber aldeles normal.

En nærmere Overveielse af det mærkværdige andet Vers i Bibelen: og Jorden var øde og tom, og der var Mørke oven over Afgrunden, maa dog vække Tvivl om Rigtigheden. Tohu Vabohu, hvorom der er bemærket, at den blotte Ordlyd og Klang har noget Gruopvækkende, betyder ikke blot det Ufuldkomne, det endnu ikke Udviklede; men naar dette Udtryk forekommer paa andre Steder af den hellige Skrift, indeslutter det Begrebet om Forstyrrelse og Ødelæggelse af en foregaaende ordnet Tilstand, med Bibegrebet om Guds Vrede, om Guds straffende Retfærdighed (Es. 34, 11. Jer. 4, 23)*). Det er et ingenlunde uberettiget Spørgsmaal: Kan Tohu Vabohu være et umiddelbart Product af Skabervirksomheden? Er det ikke tvertimod Udtrykket for en Turba, der er indtraadt? Dersom det er et umiddelbart Product af Skabervirksomheden, hvorfor henregnes da ikke Tohu Vabohu til selve Skabelsesdagene som den første Dags Værk? Hvorfor hedder det da ikke: Og Gud sagde: Jorden blive til i Øde og Tomhed (som i en prima materia), der blive Tohu Vabohu. Men hertil kommer, at der siges i Skriften: Der var Mørke

*) Delitsch: „Commentar über die Genesis". 3die Udg., S. 104.

ovenover Afgrunden og Guds Aand svævede over Vandene. Atter her maae vi spørge: er Mørket et umiddelbart Product af Skabervirksomheden? At paastaae dette er ligefrem stridende mod Skriften. Mørket betegner i Skriften det Onde. Det fremkommer ved Synden, og det physiske Mørke er Modstykket til det ethiske. Forsaavidt som i Skriften Mørket føres tilbage til Gud, er det en Aabenbaring af Guds Vrede. Dommens Dag fremstilles i Skriften som en mørk Dag. Mørke og Død, Mørke og Helvede ere nærbeslægtede Begreber. Heller ikke læse vi, Gud sagde: det vorde Mørke; men Gud sagde: det vorde Lys, og han skilte Lyset fra Mørket. At Gud skiller Lyset fra Mørket indeholder, at Lys og Mørke ere Virkeligheder, thi kun Virkeligheder kunne skilles. Det er en stor Vildfarelse og stridende mod Skriften, at betragte Mørket som en blot Mangel, en Fraværelse af Lys. Lys og Mørke ere efter Skriften modsatte Principer, stridende Magter, og Mørket er den mod Lyset fjendtlige Magt. Vi læse ogsaa, at Gud kaldte Lyset godt, medens han ikke sagde, at Mørket var godt. At Gud skilte Lyset fra Mørket, viser hen paa, at Lyset maa have været indesluttet i Mørket, maa have været overvældet deraf, maa have været i en bunden Tilstand, og vi mindes Apostelen, der aabenbart med Henblik til Skabelseshistorien siger 2 Cor. 4, 6: Gud, som lod Lyset skinne frem af Mørket, har ogsaa ladet det fremskinne i vore Hjerter. Skabelsesdagene skride frem fra Lys til Lys, indtil omsider Paradiset fremkommer som et Lysets Hjem, bestemt for den Lysskabning, der er skabt i Guds Billede, nemlig Mennesket. Jo mere vi stirre paa Mørket og Tohu Vabohu, og paa Afgrunden, der betegner et bundløst Dyb, og paa Vandene, som synes at betegne den oprørte Bevægelse, den Turba, i hvilken Jorden befandt sig, desto mere bestyrkes vi i

den Tanke, at alt dette ikke kan have hørt med til Guds oprindelige Skabelsesorden, men fremstiller en Tilstand, i hvilken den af Gud skabte Jord er indkommen ved en Katastrophe, et Oprør i Aandeverdenen, som derfra forplantede sig til Naturen som et forfærdeligt Uveir i Tidens Morgen. Og hvad enten den Lindbergske Oversættelse: Jorden var bleven øde og tom er philologisk forsvarlig eller ikke, det er dog denne Tanke, til hvilken vi føres tilbage.

Spørge vi, hvad Naturvidenskaben meddeler os om Jordens Udviklingshistorie, da holde vi os naturligviis til det reent Factiske, som de Naturkyndige mene at have fundet, medens vi om den metaphysiske eller oversandselige Side af Sagen forbeholde os vor egen Mening. Ogsaa kunne vi her kun holde os til det Almindeligste, der for os ogsaa er tilstrækkeligt. Men eenstemmigt berettes, at denne Uddannelse ikke er gaaet for sig ad en roligt fremskridende Evolutions, men ad de voldsomste og stormfuldeste Revolutioners Vei, som en Kamp mellem skabende og forstyrrende, mellem Livets og Dødens Magter. Der berettes, at en Dødens Magt, som grændsede til det Utrolige, har udøvet et vidtudstrakt Herredømme i Forverdenen. Der berettes om en undergangen Flora og Fauna, undergangne Plante- og Dyreverdener, om en uendelig Vrimmel af levende Skabninger, der fremkom samtidigt med Bjergenes Dannelse, myldrede frem i alle Høider og Dybder, men pludseligt fandt deres Død; snart ved Vandfloder og Oversvømmelser; snart ved nedstyrtende Masser af de sig dannende Bjerge, af hvilke de bleve begravne; snart ved Ildstrømme, der voldsomt brøde frem af Vulkanerne; hvorved man ikke kan andet end tænke paa Bøhmes tre første Naturskikkelser, hans negative Ternar, som her bryder frem i sin yderste Vildhed. Og dette gjentager sig i efterfølgende

geologiske Perioder — en frembrydende Verden af levende Skabninger, Planter og Dyr, og strax derefter det Hele forvandlet til en uhyre Dødsmark, med Øde og Stilhed, bestemt til at forstenes *).

Om Dyrene i hine Forverdener meddeles, at mange af dem, især de saakaldte Saurier, Ichthyosaurus, Megalosaurus, Plesiosaurus o. s. v., have været monstrøse Uhyrer, og at en almindelig Rov- og Myrdelyst i gjensidig Ødelæggelse med de meest raffinerede Qvaler, som menneskelig Grublen neppe vilde være istand til at opfinde, har været et Grundpræg for denne Dyreverden. Dersom man ikke vidste, at Naturforskerne saavidt muligt gaae ud paa exacte Forskninger, vilde man betragte mange af deres Skildringer som eventyrlige og phantastiske. Om Megalosaurus, et colossalt Fiirbeen, af Størrelse som en Hvalfisk, siges, at dens Gab var besat med Tænder, der ligne Sabler og Sauge, at dens Hoved var saa stort og dens Gab i den Grad kunde udvides, at den med et eneste Bid med sine Tænder kunde knuse et Dyr af en Oxes Størrelse. Om Plesiosaurus siger Cuvier: „Dersom Noget kunde retfærdiggjøre hine Hydraer og andre Uhyrer, hvis Skikkelser saa ofte gjentages i Middelalderens Monumenter, da vilde det ufstridigt være denne Plesiosaurus." Ved disse Skildringer erindres man ogsaa om Dragerne i Mythologien **).

Keerl, hvis Fortrolighed med de naturvidenskabelige Undersøgelser paa dette Omraade er anerkjendt af anseete Naturforskere, skriver om Saurierne: „Ved Synet af disse utrolige

*) And. Wagner: „Geschichte der Urwelt", I, 376. Keerl: „Der Mensch das Ebenbild Gottes", 531 ff.

**) Steffens: Religionsphilosophie, I, 213.

Levninger, disse gigantiske Vaaben, kan man neppe afholde sig fra at tænke paa frygtelige Batailler mellem disse Havslanger, der levede i de samme Vande, forfulgte det samme Bytte, og ved deres Antal stedse kom hinanden nærmere. Hvilket Øieblik, naar disse Skælmasser stødte paa hinanden, naar deres i Vrede optændte Bevægelser oprørte Havbækkenet!" Vi høre fremdeles: „Dette Sauriernes bepandsrede Folk indtog ikke alene det store Vand; ogsaa Himlen var bleven det anviist til Udbredelsen af deres Herredømme. Flyvende Slanger droge hvæsende gjennem Luften og nærede sig af Fisk og Insecter, paa hvilke de styrtede ned som Svaler. Sværme af saadanne flyvende Dyr i Luften, Skarer af ligesaa monstrøse Ichtyosaurer og Plesiosaurer i Oceanets Dybder, og Kæmpecrocodiller paa Bredderne af hiin Tids Søer og Floder dannede vor Jords eventyrlige Befolkning" *). Disse Uhyrer ere gangne tilgrunde og have maattet vige Pladsen for et Skabelsesværk, om hvilket Gud sagde, at det var godt.

Vi vove os ikke nærmere ind i hine uhyggelige Egne, hvor der for selve Naturforskerne er et Chaos af Usikkerhed og Uvished i Hypothesernes Uendelighed. Vi vide meget vel, at mange af Naturvidenskabens Hypotheser allerede have havt og at andre ville faae den samme Skjæbne som den undergangne og begravne Fauna og Flora. Vi holde os derfor kun til det, som er almeenerkjendt. Ingen negter, at **Døden** i Forverdenen har hersket som en ødelæggende og forstyrrende Magt, og at Dyreverdenen har været fuld af gruopvækkende Monstrositeter. Og nu spørge vi: passer dette ind i en Skabelseshistorie, der er forløben normalt? kan dette stemme med den Gud, hvis Væsen er Hellighed, Viisdom og Kjærlighed og som har Almagten

*) Keerl, ans. Skrift, 538 ff.

til sin Tjener? eller maa dette ikke grunde sig i en Naturens Beskaffenhed, der ikke er af Gud, som er en Elsker af Livet, medens man af disse Revolutioner snarere synes at maatte slutte, at han har sin Lyst i Døden og Skabningens Undergang. Det er aldeles utilstrækkeligt at ville klare dette ved at sige, at Gud i sit Skabelsesværk skrider frem fra det Ufuldkomnere til det Fuldkomnere, at Skaberen, forinden det Fuldkomnere kunde komme, selv har maattet foretage nogle ufuldkomne Forsøg; at hine saa snart og saa pludseligt undergangne Slægter af Levende, den undergangne Fauna og Flora, ere Forudsætning for den, der skulde have Bestand, og at denne uden denne Forudsætning ikke havde kunnet fremkomme. Det er netop dette, der skulde bevises: at et Liv, som skulde have Bestand, ikke kunde fremkomme uden Dødens Forudsætning. Man har ikke i fjerneste Maade paaviist eller kunnet paavise nogen Nødvendighed derfor eller nogen viis Skaberhensigt dermed. Vi spørge: hvorfor kunde Gud da ikke lade sin Skabning gaae frem i en roligt fremskridende Evolution; hvorfor behøvede han al denne Revolution? Vel kunne vi forstaae, at Gud, der vil at Skabningen skal udvikle sig selv og i en vis Betydning frembringe sig selv, lader Skabningen gaae frem fra det Ufuldkomne til det Fuldkomne. Men disse Monstrositeter, denne voldsomme og ødelæggende Død, denne gjensidige Myrden og Forgiftning, denne gjensidige Ødelæggelse og Forstyrrelse er ikke blot Ufuldkommenhed, er ikke blot Modsætning, men Modsigelse til Livet, et fjendtligt Princip i Naturen selv. Der ere Naturalister, som negte Gud og Skabelse og gaae ud fra en blindtvirkende Natur. Men da disse tillige paastaae, at denne Natur er den høieste, om end ubevidste Fornuft, paaligger det dem at forklare, hvorledes da alt dette Irrationelle, hvis Tilstedeværelse i Naturen de ikke

kunne negte, er fremkommet, og hvorfor denne Fornuft først har maattet frembringe disse til Død og Undergang bestemte Væsener, disse, som de kalde det „ufuldkomne Forsøg", og ikke strax har frembragt det Normale. Herpaa indlade de sig ikke, men pleie i en Slags Kulsviertro at vise hen til det Factiske som det, der uden videre ogsaa maa være det Fornuftnødvendige. Vi, der tro paa Gud og Skabelse og i den mosaiske Skabelseshistorie see en guddommelig Aabenbaring, kunne ikke, tør ikke aflede al denne Forstyrrelse, alle disse Grave, al denne Myrden af Gud. Forstyrrelsen maa være kommen fra Skabningen selv, og da fra først af fra den frie Skabning, fra den skabte Aandeverden. Kun i Aanden kan det Onde opkomme, og hvo vil paatage sig at føre Beviset for, at Aanden ikke ogsaa kan indbringe forstyrrende Virkninger i Naturen, da dog Naturen er Aandens udvidede Legeme?

Vi kunne ikke andet end antage, at Gud har anlagt sin Skabelse paa en dobbelt Mulighed: Muligheden til en syndfri, fredelig og harmonisk Udvikling og en Udvikling igjennem Synd og Død. Ved den sidste Udvikling bliver en Mangfoldighed af Potenser og Kræfter, der i den normale Udvikling vilde være forblevne i Latens, i Forborgenhed, i den blotte Mulighed, løsladte til Virkelighed og til fordærvelig Virken, og det er derved, at Skabningen faaer Signaturen af Blandingen og Kampen, fordi Kræfterne nu, som Bøhme udtrykker sig, ere komne ud af Temperaturen. Vi ere meget langt fra at mene, at de dæmoniske Magter kunne skabe, hvilket vilde være en manichæisk Antagelse; men det er ikke manichæisk at antage, at de i falsk Isolation virkende Kræfter kunne frembringe Misdannelser, saavel ved falske Blandinger som ved

falske Skilsmisser og Sondringer, og at disse i hiin Forverden ere fremtraadte efter en colossal og gigantisk Maalestok.

§ 63.

Combinere vi det her Fremsatte med, hvad vi ovenfor have udviklet om Tohu Vabohu, om Mørket og Afgrunden, saa bliver den mosaiske Skabelseshistorie at opfatte som en Fornyelse af en Verden, der var sjunken i Ruiner, i Tohu Vabohu; som en fremskridende Kamp mellem Gud og Mørkets Magter, der vilde standse og forhindre Guds Værk, hvor enhver Lysdannelse, som Gud frembringer, maa betragtes som et Bytte, der er fravristet de fjendtlige Magter. Dette, siger Steffens, er det i Sandhed Gaadefulde, denne Kamp i Naturens og i Jordens Historie selv *). Det er en hos Steffens saa godt som i alle hans Skrifter tilbagevendende Tanke, at Jordens Skabelse maa opfattes som en fremskridende Aabenbaring af den guddommelige Villie under dens Kamp med et hemmende og hindrende Princip, hvilket Hindrende og Hemmende selv maa være en Villie **). Den Verden, som saaledes fremkommer, maa have Præget, Signaturen af Kampen, maa paa eengang, for at tale med Bøhme, have Præget af Kjærligheden og af Vreden, eller, som Steffens udtrykker det, maa være en Blanding af Herlighed og Gru. Naar det derfor oftere gjentages i Skabelseshistorien, at Gud saae, hvad han havde gjort, og det var godt, saa kan under disse Forudsætninger „godt" her ikke tages i absolut Betydning, men kun i relativ Betydning, at det nemlig er godt som Middel til at opnaae Nyskabelsens Hensigt. Først i Slutningen, hvor Gud

*) Religionsphilosophie, II, 74.
**) Sammesteds.

seer paa det Hele, siger Gud, at det var meget godt. Skabelsesdagene skride altsaa frem gjennem Mørkets fortsatte Overvindelse, fra Lys til Lys, indtil omsider Maalet naaes i Eden, i Paradiset, som den fuldkomne Lysbolig for den Lysskabning, som Gud vilde danne i sit Billede, og for hvis Skyld den hele Kamp er ført og det hele Værk foretaget, nemlig Mennesket.

I Paradiset, i Eden, er intet Blandet, intet Ureent. Alt staaer her i Temperaturen. Men man maa ikke forestille sig, at ogsaa den øvrige Jord har været et Paradiis. Den gamle Slange sidder endnu midt i Skabningen, og hvorledes skulde den ellers være indkommen i Paradiset, som Mennesket var sat til ikke blot at dyrke, men ogsaa at bevogte? Udenfor Eden fandtes Blandingen, fandtes ogsaa vilde og giftige Dyr og skadelige Kræfter. Men det var Menneskets Bestemmelse at udbrede Paradiset over hele Jorden ved at bekæmpe det Fjendtlige og Hemmende, ligesom ved en Exorcisme omsider at fordrive de dæmoniske Magter.

Vistnok maa erkjendes, at den Række af Revolutioner, som Geologien paaviser, ikke omtales i den mosaiske Skabelseshistorie. Men med Hensyn paa denne Bibelens Taushed er Grund til at anvende den ofte misbrugte Sætning, at Skriften ikke vil give os naturvidenskabelige Belæringer. Den vil kun i korte Træk, i Lapidarstiil, fremstille Guds fremskridende Skabelsesgjerning for at føre hen til det, som for Skriften er Hovedsagen, Paradiset og Mennesket. Om Djævelens Fald og Forstyrrelsen, om Kampen mellem Lyset og Mørket, indskrænker den sig til de anførte dunkle Hentydninger, hvis Forstaaelse kun kan fremgaae af Forløsningsværkets hele Sammenhæng.

Hvor mange Gaader der end blive tilbage for Forstaaelsen af Skabelseshistorien, saa tjener dog den her fremsatte Opfatning til Bekræftelse af en Forudsætning, som er nødvendig for den christelige Verdensanskuelse, den uopløselige Sammenhæng mellem Døden og Synden (Døden er indkommen i Verden ved Synden, nemlig den Død, der ikke blot er en Forvandling, en Forklarelse i det Høiere, men Døden med den smertefulde Brod). Grundgaaden, der ogsaa møder os paa andre Steder, er det store Raaderum, den store Magt, som Gud har indrømmet Skabningens Frihed, da det for vort kortsynede Blik stundom kan synes, som om Gud har skjænket sin Skabning et Overmaal af Frihed og Selvstændighed. Vi kunne hertil kun svare, hvad den christelige Theodicee formeentlig maa svare: Gud vilde, at der skulde blive et Frihedens og Kjærlighedens Rige, og at dette skulde komme ad Frihedens Vei. Han maatte derfor saa at sige gaae ind paa den dobbelte Mulighed, gaae ind paa alle Frihedens Misbrug; sikker paa gjennem det Altsammen at føre Kjærlighedsriget, Lysriget til Seier, idet Almagten i Forhold til Frihedens Misbrug forbeholdt sig selv sit: Hertil og ikke videre.

§ 64.

Opfatningen af den mosaiske Skabelseshistorie som en Fornyelses-, en Nyskabelseshistorie findes allerede før Jacob Bøhme, skjøndt den er langt fra at være almindelig. I Middelalderen findes den hos Angelsachserne. Der siges i et Document af Kong Edgar i 10de Aarhundrede, at da Gud havde fordrevet Englene fra Jorden efter deres Fald, hvorved denne blev forvandlet til et Chaos, har han indsat Kongerne, for at Retfærdigheden skal herske paa Jorden. Og i 7de Aarhundrede begynder den berømte angelsachsiske Digter

Kædmon sine bibelske Digtninger med at beskrive Jorden, der var bleven øde og tom som en Følge af Englenes Fald *). Han maa her have havt en Overlevering at støtte sig til, og denne Lære kan ikke have været saa fremmed i Kirken, som Mange mene. Men hos J. Bøhme finde vi den fremsat med største Grundighed og Kraft, just fordi den hos ham fremtræder i en Totalsammenhæng. Ved ham og efter ham har den vundet en ikke ringe Udbredelse ikke blot blandt Theologer, men ogsaa blandt Philosopher og Naturforskere.

Efter Forbilledet af Kædmon har Grundtvig givet Anskuelsen et Udtryk i et bibelhistorisk Digt:

Verden døde:
Tomt og øde,
Helved-Orke,
Mulm og Mørke,
Skygge-Riget,
Verdens-Liget,
Vinter-Døgne,
Klipper nøgne,
Tusser kolde,
Sjunkne Trolde,
Døde Kræfter,
Værk derefter;
Engle faldt,
Virvar Alt.
  Aanden svæved
Over Vandet o. s. v. **)

Der kan vistnok siges, at jo mere Theologien og Naturvidenskaben komme til gjensidig Forhandling, desto mere vil en indre Nødvendighed føre hen til det her omhandlede Spørgsmaal. Vi erindre om den i vor egen Litteratur førte Strid mellem Mynster og H. C. Ørsted, angaaende den sidstnævntes

*) Delitsch: Genesis, 105.
**) Efterslet til Grundtvigs Psalmesang, S. 430.

„Aanden i Naturen". Mod H. C. Ørsted, der havde paastaaet, at Naturlovene ere evige Fornuftlove, fremhævede Mynster det Irrationelle i mange af Naturens Phænomener og hævdede den gamle bibelske Sætning: Døden kom ind i Verden ved Synden (Bl. Skr. 2, 255). Herimod svarer Ørsted, at denne Sætning strider mod vore bestemte Indsigter. „Vore talrige Undersøgelser over Jordklodens indre Bygning og dens Udviklingslove have viist, at der længe førend Mennesket kom paa Jorden er foregaaet mangfoldige store og rystende Forandringer, hvori hele Dyrearter, ja endog Dyreslægter ere undergangne, at mange Dyr ogsaa i hine Tider opslugte andre, ja man har i Knokler i Forverdenens Dyr fundet tydelige Sygdomsspor. Saa indlysende Beviser har man paa, at det legemlige Onde, Undergang, Sygdom, Død ere ældre end Syndefaldet" (hvorved Ørsted dog kun tænker paa Menneskets Fald. Aanden i Naturen, 2, 52). Hertil svarer Mynster: „Vi skulle ingenlunde tillade os noget Indgreb i Naturvidenskabens Rettigheder, ingen Benegtelse af de ved den med tilstrækkelig Sikkerhed fundne Resultater; men naar man vil føre os ind i hine præadamitiske Regioner, da have vi allerede bemærket, at vi erkjende et Frafald, tidligere end Menneskets, og, saa lidet vi have Lyst til at tumle os i de Hypotheser, for hvilke der kunde være en viid Mark i det af saa faa Straaler oplyste Mørke, vide vi dog ikke, hvad der kunde forhindre os i at antage, at det moralske Onde, hvilket vi ikke kunne antage som oprindeligt, d. e. som medskabt eller som en nødvendig Gjennemgang for de aandelige Væsener, ogsaa har medført en Forstyrrelse i det Physiske" (Bl. Skr., 2, 256).

Vi have anført disse Yttringer af de tvende, i vor Litteratur saa høitstaaende Mænd, fordi de i Korthed og Klarhed

udtale, hvad der er Kjernen i den store Tvist. Af Mynsters kun i Almindelighed fremsatte Yttringer vil man vistnok ikke være berettiget til at udlede, at han i Eet og Alt har hyldet Böhmes Anskuelse. Han har ikke Lyst til at tumle sig i Hypotheser. Men det vil formeentlig ikke kunne negtes, at hans Yttringer gaae i denne Retning, og at den af ham udtalte Tanke, naar den videre skulde udføres og gjennemføres, formeentlig med Nødvendighed maatte slutte sig dertil, om end maaskee i en anden Modification. Mynster har holdt sig til det apologetiske og praktiske Moment i Sagen, at Naturvidenskaben ikke kan gjendrive den bibelske Sætning, at Døden er indkommen i Verden ved Synden, men at denne Sætning tvertimod bekræftes i dens hele Omfang ved de Kjendsgjerninger, Naturvidenskaben har fremdraget fra Forverdenens dunkle og usikkre Regioner.

Adam og Adams Fald.

§ 65.

Mennesket er Mikrokosmus, en lille Verden, et Udtog af det store Verdensalt, og Mikrodeus, en lille Gud. Mennesket er skabt i Guds Billede og staaer i tre Principer: Sjæl, Aand og Legeme. Sjælen stammer fra det mørke Ildprincip og viser tilbage til Faderen som dette Princips Bærer. Aanden stammer fra Lysprincipet og viser tilbage til Sønnen. Legemet stammer fra denne Sandseverden, som er det tredie Princip. Det tredie Princip tager Böhme ogsaa i en anden Betydning, nemlig om Eenheden af Ild og Lys i Gud, der udformes ved den Helligaand og fuldendes i Guds Legemlighed eller uskabte Himmel. Men som oftest forstaaer han ved det tredie Princip den skabte, synlige Legemverden, der er

bestemt til at blive et Afbillede af Guds himmelske Herlighed.

Stundom opfatter han ogsaa det hele Mennesske under Synspunctet af Sjæl. Sjælen er tredeelt, dog ere der ikke tre Sjæle, men kun een Sjæl. Sjælen i strengere og snevrere Betydning er Mennesket selv, det Individuelle, det Modsatte til Aanden som det Universelle. Sjælen (bortseet fra Aanden) er Mørke og Ild, naturlig Selvhed. I Sjælen er den gløende Triangel, eller Ormen, Jeghedens Uro med Lidenskaberne og Begjæringerne og det mørke Angstkammer. Men i Sjælen er der ogsaa en Forlængsel efter Lyset, efter Idee og Gud. Sjælen har et Anlæg for Ideen, i hvilken Gud boer, og er bestemt til at optage Idee og Gud i sig. Forsaavidt er Sjælen Aand, en Engel (er englelig). Naar Sjælen, der har fri Villie, sætter sin Begjæring og Imagination i Lyset, ganske hengiver sig til Lyset, da er den i Sandhed aandelig. Det Strenge og Vilde formildes og beroliges ved Lyset, Jeget offrer sig i Kjærlighed og Sjælen er salig. Den sande og den falske Aandelighed beroer paa den sande eller falske Imagination. Aand og Idee, Aand og Øie, Aand og Syn ere for Bøhme uadskillelige. Ligeledes Aand og Ord, Aand og Stemme. Stumme Aander ere halvdøde Aander. — Menneskets Legeme er bestemt til at være Aandens Tempel og Aandens Redskab for dens Virken i Yderverdenen. Forsaavidt som Sjælen er Legemlighedens Princip, betegnes den snart som Fornuftsjælen i det dyriske Liv, snart som den dyriske Sjæl *).

*) Myst. magn., 15, 15: „Der innere Feuerodem ist die wahre, ewige, creatürliche Seele, und des Lichtes Odem ist der wahre, verständige Geist der Seele, darinnen sie ein Engel ist; und der äußere Luftodem ist die Vernunftseele im wachsenden, thierischen Leben."

Saaledes ere der i Mennesket tre Principer og tre Riger. Naar Du seer et Menneske at staae for Dig, kan Du sige: Her staae nu tre Verdener: den mørke Ildverden, den himmelske Lysverden og denne Sandseverden. Med Sjælen staaer Mennesket i Helvedes Afgrund; med Aanden række han ind i Himlen, og i sit Legeme har han en Extract af den hele Sandseverden. Den af disse tre Verdener, til hvilken Du hengiver Dig, kommer til at herske i Dig, og Du kommer til at antage dens Egenskaber. Tag Dig derfor i Agt, thi hvad vi gjøre af os selv, det ere vi; hvad vi opvække i os, det lever og rører sig i os *).

§ 66.

Gaae vi nu fra disse psychologiske Elementer tilbage til det første Menneske, til Adam, hvem Gud havde dannet af Støv og indblæst Livets Aande, og som var blevet en levende Sjæl: saa stode i ham de tre Principer i Temperaturen, i en fuldkommen Concordans. Han havde i sig vistnok det mørke Ildprincip, dette Princip, der var blevet antændt i Lucifer, og som Lucifer vil forskaffe Herredømmet; han havde ogsaa Sandseverdenens' Princip, men intet af disse havde Selvstændighed. De vare begge ligesom opslugte og overflammede af Lysprincipet, i en ubetinget Underordning under dette. Han havde en klar Erkjendelse baade af de guddommelige, menneskelige og naturlige Ting. Han forstod Guds og Englenes Sprog, ligesom han ogsaa forstod Natursproget, hvilket kan sees deraf, at han gav Dyrene Navne. Han saae den sandselige Verden paa heelt anden Maade, end vi see den; thi alt det Synlige var for ham gjennemlyst af det Usynlige. I

*) Sex puncta theos., 8, 31.

Dyr, Træer og Urter saae han Figurer af deres indre Egenskaber, og det Ydre viste sig ikke for ham som for os, i en falsk (abstract) Selvstændighed, men altid i Eenhed med det Indre *). Hans Legemlighed havde ikke den grove og plumpe Materialitet som vor Legemlighed. Den kan sammenlignes med Christi Legemlighed efter Opstandelsen, da han gik igjennem lukte Døre. Hans Herredømme over Naturen var ikke et mechanisk, men et magisk Herredømme. I denne paradisiske Tilstand vidste Adam ikke af Tid.

§ 67.

Da Adams Liv var et opløseligt Liv, maatte han fristes og forsøges, ligesom Englene, for gjennem Fristelsens Overvindelse at vinde Uopløselighed, Uforkrænkelighed og Salighed. Det var en stor Strid, thi alle tre Principer strede om ham. Ethvert af dem vilde have Herredømmet i ham og føre Regimentet. Guds Hjerte vilde have ham i Paradiis og boe i ham; thi det sagde: Han er mit Billede og min Lignelse. Ligeledes vilde Grumhedens og Mørkets Rige (det luciferiske Princip) have ham, thi det sagde: Han er min og udgangen af min Brønd, af Mørkets evige Gemyt (af de tre første Naturskikkelser). Jeg vil være i ham og han skal leve i min Magt, jeg vil ved ham vise stor og stærk Magt. Endelig sagde Verdens Rige: Han er min, thi han bærer mit Billede, lever i mig og jeg i ham; mig maa han adlyde; jeg har alle mine Lemmer i ham og han i mig, og jeg er større end han. Han skal være min Huusholder og aabenbare min Kraft og mine Under **). Da lod Adam sig ved Djævelen opvække til

---

*) Signatura rerum, 7, 2.

**) De tribus princ., 11, 33.

en falsk Lyst, og satte sin Begjæring og Imagination i den store Verden. Han forgabede sig i den sandselige Verden og dens Herlighed. Verden og Verdensaanden, spiritus mundi, blev mægtig i ham. Og idet han forgabede sig i jordiske Syner, gik han tillige ind i en falsk Reflexion. Thi han vilde smage, hvorledes det var, naar Temperaturen blev opløst, hvorledes Egenskaberne, det Vaade og det Tørre, det Haarde og det Bløde, det Strenge og det Søde og de andre Egenskaber smagte i deres Forskjellighed fra hinanden. Han faldt og Temperaturen blev opløst. Da veeg Jomfruen, den himmelske Idea, fra ham. Gudsbilledet i ham blegnede og han blev jordisk.

Dog er Adams Fald meget forskjelligt fra Lucifers. Lucifer stillede sig i directe Opposition og Fjendskab mod Gud, Mennesket kun i indirecte. Mennesket vilde ikke opponere mod Gud, han vilde kun den jordiske Nydelse og Besiddelse; men for at opnaae denne, maa han vistnok indlade sig med Djævelen og blive Gud ulydig. Men just fordi hans Opposition mod Gud er indirecte, kan han frelses. I Sammenligning med Lucifer er Menneskets Syndefald kun en Halvhed, og vi see her et Forspil for den *Halvhed*, som er et Særpræg for Mennesket, hvad enten vi betragte Verdenshistorien eller det enkelte Menneskes Historie. Menneskets Forhold baade til Gud og Djævelen er en Halvhed. Thi Mennesket er tilbøieligt til at tjene to Herrer. Vistnok maa han ende med ganske at overgive sig til Lyset eller til Mørket. Men intet Menneske gaaer til Helvede i lige og lodret Linie. Han drages til to Sider, men Retningen mod Helvede eller mod Himlen faaer mere og mere Overvægt.

Qvindens Skabelse. Androgynen.

§ 68.

Til Bøhmes Lære om Syndefaldet hører ogsaa, at dette foregaaer i forskjellige Momenter og ikke er indskrænket til, at Menneskene æde af Kundskabens Træ. Efter Bøhme har Adam allerede syndet, før Eva skabes. Adam var nemlig fra først af androgyn eller Eenhed af Mand og Qvinde, hvilket ikke vil sige, at han var Hermaphrodit, der er Androgynens Caricatur, en udvortes Sammensætning af det allerede adskilte Mandlige og Qvindelige. Adam var en høiere Eenhed af Mand og Qvinde, en Eenhed af Strengheden og Mildheden, Kraften og Skjønheden, der sidenefter bleve fordeelte i Modsætningen mellem Mand og Qvinde. Han havde vistnok en Brud. Men denne Brud, denne hans Ungdoms Hustru, som han blev utro, var den rene, kydske Jomfru, den himmelske Sophia, Viisdommen, der boede i ham. Thi Viisdommen, Ideen, kan — hvad Theosophien saa ofte gjentager — paa eengang udstrække sig gjennem hele Skabelsesrummet, kan gjennemtrænge Alt og paa den subtileste Maade gaae igjennem alle Ting; men den kan ogsaa trække sig sammen og ganske boe i en enkelt Sjæl (jvfr. Viisdommens Bog, 7de Cap.). I Eenhed med denne himmelske Hustru skulde Adam paa overjordisk Viis have forfoldiget sig selv, skulde ud af sig selv have frembragt Væsener, der vare ham lige, og i hvilke Jomfruen kunde boe. Men da Adam samlede Dyrene om sig og gav dem Navne; da han saae, at de vare parrede, da paakom der ham en jordisk Lyst efter at kunne forplante sig paa dyrisk Viis, og han forlængtes efter en jordisk Mage. Da var Syndefaldet allerede begyndt, thi nu havde han imagineret sig ind i Naturverdenen

og i Naturaanden, spiritus mundi, over hvilken han skulde være høit ophøiet. Den himmelske, rene, tugtige, kydske Jomfru veeg fra ham og gik tilbage i Ætheren. Gudsbilledet blegnede og Adam blev ganske kraftløs. Da lod Herren en dyb Søvn falde over ham. Gud saae nemlig, at naar en større Ulykke, en større Forbrydelse skulde afværges og Adam ikke skulde synke dybere endnu, da var her intet andet Raad end at give ham en Qvinde til Medhjælp. Adam sov da bort fra den himmelske Verden og vaagnede i den jordiske.

I Søvnen var der foregaaet en stor Forvandling. Qvinden var tagen af hans Side, af hans Ribbeen. Gud havde lukket Stedet med Kjød, ved hvilket Kjød der maa tænkes paa Bugen, som er den kjødrigeste Deel af det menneskelige Legeme (κοιλία, 1 Cor. 6, 13), hvor Forskjellen mellem det Mandlige og det Qvindelige concentrerer sig. I Søvnen havde han faaet haarde Knokler og Been, havde faaet de Organer, der høre til Kjønsforskjellen, saavel som dem, der høre til de vegetative Processer, til Udsondringen. Da han vaagnede op af Søvnen, var den himmelske Jomfru forsvunden. Men hos ham stod — Mandinden, Konen, Eva. Eva var smuk og yndig, men hun var en cagastrisk Person, det vil sige: hun stod under Stjernernes og Elementernes, under Naturaandens Indflydelse; hun var en jordisk Qvinde. Ogsaa Adam var jo bleven jordisk og hun passede til ham. De speilede sig i hinanden. Han imaginerede i hende og hun imaginerede i ham. Dog mærkede de endnu ikke, at de vare nøgne, hvilket de først opdagede, da Synden var fuldkommet. Eva lod sig bedaare af Slangen, i hvilket Dyr Djævelen var smuttet ind, for at kunne friste og forføre hende. Hun aad af det forbudne Træes Frugt og gav sin Mand deraf. Da

de havde nydt denne Frugt til Døden og nu begge havde Døden i Livet, kunde de ikke mere forblive i Paradiset.

Fra den Tid avlede de Børn og levede i mangehaande jordisk Elendighed og Besværlighed i denne store Verden, til hvilken de havde hengivet sig, og af hvis Baand de nu vare holdte. Dog trøstede de sig med den Forjættelse, som de kun ufuldkomment forstode: Qvindens Sæd skal sønderknuse Slangens Hoved. Heller ikke var Forholdet til Jomfruen, til den himmelske Sophia, i enhver Betydning ophørt. Thi hun, den himmelske, kydske, tugtige og rene Jomfru, der var vegen tilbage i Ætheren, kunde ikke glemme sin Yngling, sin Adam. Stundom viste hun sig for ham om Natten som et Stjernebillede, der lyste for ham i et uendeligt Fjerne, mindede ham om evige, himmelske, paradisiske Egne og vakte forunderlige Længsler og store Tanker i ham. Stundom besøgte hun ham i eenlige Timer og mødte ham paa eenlige Veie; som hun jo endnu gjerne besøger de sande Elskere, der ville berede hende en Bolig i deres Hjerte.

§ 69.

Dette er i Korthed den theosophiske Lære om Androgynen. Naturligviis ville Mange finde den at være eventyrlig og phantastisk. Dog fortjener det at eftertænkes, hvad der da kan have ført dybe Tænkere til en ved første Øiekast saa eventyrlig Forestilling. Den findes allerede i Jødernes Kabbala. Den findes ogsaa hos Plato, vistnok kun i en Tankeleeg og i hedensk Uklarhed. Thi der siges i Symposion, at vor menneskelige Natur fordum ikke var saaledes beskaffen som nu, men ganske anderledes; at der dengang gaves Mandqvinder, som i sig forenede det mandlige og det qvindelige Kjøn. De havde en høitstræbende Aand og angrebe i deres Overmod

selve Guderne. Zeus vilde dog ikke dræbe dem, men besluttede at gjøre dem til svagere Væsener. Og han skar dem midt igjennem, ligesom man gjennemskærer en Frugt. Efterat Menneskene nu vare skaarne i to Stykker, løb Enhver længselsfuld efter sin Halvdeel; de favnede hinanden, slyngede sig om hinanden og attraaede igjen at voxe sammen *). Saaledes allerede hos Plato. Men vende vi os fra denne Tankeleeg til christelige Tænkere, der have taget Sagen alvorlig og paa Aabenbaringens Grund, da nævne vi i Middelalderen den store Joh. Scotus Erigena. Han siger udtrykkeligt, at ved Menneskets Brøde, da Mennesket ikke vilde forblive i den af Gud bestemte Orden, idet han paa Englenes Viis skulde have forfoldiget sig, multipliceret sig magisk, blev hans Natur deelt, halveret i Mand og Qvinde, og han nedsank til denne dyriske Forplantningsmaade, ligesom Qvæget **). Hvormeget Eventyrligt man nu end heri vil finde, vil man dog ogsaa ved nogen Eftertanke kunne finde, at Kjønsproblemet, det Spørgsmaal, hvorfor Mennesket maatte være Mand og Qvinde, ikke er saa let at løse, som de Fleste forestille sig, da det for dem synes ganske selvforklarligt. Hverken Erigena eller Bøhme have kunnet frigjøre sig fra den Forestilling, at Kjønsforholdet med den dyriske Forplantning er nedværdigende for Mennesket, der er skabt i Guds Billede; at Mennesket, der som Guds Billede danner en Modsætning til hele den øvrige Skabning,

*) Heise's Overs., 2, 39 ff.

**) Homo reatu suæ prævaricationis obrutus, naturæ suæ divisionem in masculum & foeminam est passus, & quoniam ille divinum modum multiplicationis suæ observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo & foemina numerositatem justo judicio redactus est. Quæ divisio in Christo adunationis sumpsit exordium, qui in se ipso humanæ naturæ restaurationis exemplum veraciter ostendit & futuræ resurrectionis similitudinem præstitit. (De divisione naturæ, II, 6).

nødvendigt maatte være bestemt til ogsaa at danne en Modsætning til den hele Natur og den dyriske Forplantningsmaade. Og er det da virkelig saa ganske grebet af Luften, naar disse Tænkere og de, som have sluttet sig til dem, spørge, om de dog ikke i Grunden have alle Folkeslag paa deres Side, der alle skamme sig, undsee sig ved det Dyriske i Kjønsforholdet og paa alle Maader søge at kaste et Slør derover? Er det uden videre at betegne som phantastisk, naar der menes, at der i dette Kjønsforhold er Noget, som egentlig ikke skulde være? Hvoraf kommer det da, at man ikke blot i Christenheden, men ogsaa i Hedenskabet har tillagt den rene Jomfruelighed en særegen Hellighed, at Coelibatet, hvormange Vildfarelser der end dertil have knyttet sig, dog atter og atter gjør sig gjældende som Noget, der stemmer med en høiere Naturens Orden, idet den frigjør Mennesket fra et Trældomsforhold, der binder ham til en lavere Verden? Hvorfor see vi i Barnet et Billede paa Reenhed og Uskyldighed, uden fordi Barnet er kjønsløst, fordi denne Modsætning mellem Mand og Qvinde endnu ikke er fremtraadt som saadan? Hvorfor klager Bruden i Høisangen (8de Cap.) i sin glødende Kjærlighed til sin Elsker: O, at Du var min Broder! uden fordi hun har en Følelse af, at Kjønsmodsætningen er til Hinder for den sande Kjærlighed? Er det dog ikke saaledes, at med Kjønsdriften vaagner den naturlige Selvhed, Jeghed og Begjæring, om end under mangehaande Tilsløringer? Hvor bliver da Uskyldigheden? — Baade Erigena og Bøhme pege hen paa et Ord af Christus, der vistnok indeslutter en heel Verden af Metaphysik: De, som agtes værdige til at faae Deel i hiin Verden og i de Dødes Opstandelse, de hverken tage til Ægte eller udgiftes, thi de kunne ikke mere døe, thi de ere Engle lige (Luc. 20, 36). At de ere Engle lige, vil paa ingen

Maade sige, at de ophøre med at være Mennesker, men at de som Mennesker skulle være Engle lige. De skulle være kjønsløse, de skulle være hævede over Kjønsmodsætningen, ligesom Englene, der ikke ere Mand og Qvinde, ikke forplante sig ved Avling og Fødsel, som vi, — hvorved vi erindre om et Ord i en thibetansk Mythe: „De, som ikke døe, behøve ikke at avle Børn." Men hvorledes skulle vi da tænke os denne Opløftelse over Kjønsmodsætningen, naar de dog skulle vedblive at være Mennesker, ikke skulle forvandles til Engle, men netop komme til den Fuldendelse, til hvilken de som Mennesker ere bestemte? Svaret er: Kjønsmodsætningen skal ikke blot være forsvunden, men skal være forklaret i en høiere Eenhed. Enhver af de Salige skal være androgyn, skal i sig have en Forening af den mandlige og den qvindelige Naturs Væsen, og derved have opnaaet det sande, fuldstændige Menneskeväsen. Er det nu Menneskets Maal at blive androgyn og ved sin Opløftelse over Kjønsmodsætningen at blive Engle liig, da maa han ogsaa have begyndt med at være androgyn. Thi hvad der er Endemaalet for en Udvikling, maa allerede være i Begyndelsen. Mennesket maa derfor begynde i Kjønsindifferens. Differentieringen eller Sondringen i Kjønsmodsætningen, i Mand og Qvinde, er et Secundairt, et senere Indtraadt, og hører til et Mellemstadium. Menneskene begyndte ikke som de blotte Naturskabninger i Kjønnenes Sondring; Dyrene fremkomme parviis, som en Fleerhed af Hanner og Hunner. Mennesket blev fra først af skabt som en Eenhed, som eet eneste Menneske, der i sig indesluttede den hele Menneskehed, men først i et efterfølgende Moment indtræder Sondringen. Det er denne Tankegang, der ligger til Grund hos Erigena og Bøhme, og efter dem som ogsaa efter den gamle, jødiske Tradition i Kabbala er Sondringen betinget ved et Syndefald.

§ 70.

Mod denne Lære have vi dog en Hovedindvending. Det Betænkelige for os er dette, at Sondringen i Mand og Qvinde og dermed det hele Slægtliv skal være betinget ved et Syndefald. Vi formaae ikke at bringe dette i Samklang med den hellige Skrift. Vel troe vi, at det bør indrømmes, hvad der i Theologien ofte er overseet, at Mennesket ikke begynder som et Par ligesom Dyrene, og at Adam før Qvindens Skabelse har været Androgyn eller Mandqvinde. Thi hvorfra kom Qvinden? Vi maae her holde os til Skriften, ubekymrede om dem, der finde, at ikke blot Theosophien, men selve Skriften paa mange Steder er phantastisk, forvissede om, at der om disse Ting kun kan tales paa Grundlag af Skriften. Hvorfra kom Qvinden? Hun blev ikke skabt af Jord, og endnu mindre har Gud skabt hende af Intet, men Gud tog et Ribbeen af Adam og lukkede Stedet med Kjød. Hvorledes man end vil forestille sig dette — hvad Ingen vil kunne forestille sig paa reent sandselig Viis, og som aabenbart maa have en mystisk Mening —, Hovedsagen er, at hun blev tagen ud af Adam. Saaledes gaaer det ikke til i Dyreverdenen; thi Dyrene fremkomme fra først af parviis. Her derimod fremkommer det første Menneskepar ved en Sondring ud af det ene Menneske, Urmennesket, thi ogsaa Manden bliver først Mand i dette Ords strengere sexuelle Betydning, idet Qvinden fremkommer. Før Qvindens Skabelse havde Adam altsaa Qvinden i sig; eller han havde Det i sig, hvoraf Qvinden dannedes. Da Adam gav Dyrene Navne, maa han endnu have været androgyn, maa baade i legemlig og aandelig Betydning have havt Modsætningen mellem det Mandlige og det Qvindelige, maa, for at tale med Böhme, have havt de to Tincturer,

den mandlige og den qvindelige, det Strenge og det Milde, Ildaand og Vandaand, Kraft og Ynde i Forening. Han var det hele, fuldstændige Menneske. Man behøver ikke at sige os, at vi om dette første Menneske kun kunne danne os en meget abstract Forestilling. Det faaer ikke at hjelpe; vi maae dog tænke ham som Slægtens Forudsætning og ikke lade ham forflygtiges til en Idee. Forestille vi os Dyrenes Skabelse, da kunne vi forestille os, at hele Jorden har ligget i Fødselsveer, og at allevegne, i Nord og Syd, i Øst og Vest, under Polerne og under Æqvator Dyr ere myldrede frem *). Men i Paradiset fremtraadte, efter Gen. 2, 7, kun eet Menneske, et kongeligt Væsen, bestemt til at herske over den hele Natur. I dette Punct har Bøhme ikke Skriften imod sig, men med sig. Men vi kunne ikke finde det skriftmæssigt, naar han lader den nu indtrædende Sondring være betinget ved et Syndefald, og nærmest kun betragter Qvindens Skabelse som en modvirkende Foranstaltning, en Modanstalt mod en indtraadt Forstyrrelse. Skriften giver os ikke den fjerneste Antydning om, at Adam var bestemt til at forplante sig magisk, men peger hen paa det os bekjendte Kjønsforhold som det oprindelige. Gud udtaler jo Velsignelsen over det og siger: Vorder frugtbare og mangfoldige og opfylder Jorden. Heller ikke finde vi den fjerneste Antydning til, at Adam fristedes og faldt i Synd, da han gav Dyrene Navne. Vel have Bøhme og Baader meent at finde en saadan Antydning i Herrens Ord: Det er ikke godt, at Mennesket er alene. Gud har iforveien sagt, at Alt var saare godt. Naar han da nu siger, at der er Det, som ikke er godt, saa maa der være indtraadt Noget, der ikke skulde være indtraadt, og som nu maa mod-

*) Keerl, anf. Skr. 620.

virkes *). Vi kunne dog ikke finde dette tilfredsstillende. Vi kunne i de anførte Ord kun læse denne Mening: Det er ikke godt, at Skabelsesværket bliver staaende paa dette Trin. Skal Mennesket naae sin Bestemmelse, maa Sondringen indtræde. Mennesket behøver en Medhjælp, trænger til Samfund og Deeltagelse. Der maa blive Mand og Qvinde. Heller ikke er der i Skriften den fjerneste Antydning om, at Adams Søvn var Følgen af et Syndefald. Vi see ikke, hvad der kan være til Hinder for, med mange af Kirkens Lærere at betragte denne Søvn som en Velsignelsernes Søvn, en Nedsynken i den evige Kjærligheds Favn som i en Ekstase. Det var Gud, der lod Søvnen falde paa Adam. Og vi forstaae, at naar Gud vilde udføre en ny Skabelse med ham, maatte han sættes i en ubevidst Tilstand, i hvilken denne Skabelse kunde foregaae. Det opfyldtes paa ham, hvad der siges i 121de Psalme: Gud giver sin Elskede det i Søvne. Vi kunne ikke andet end forestille os, at der i Adam har været en ubevidst Forlængsel, en ubevidst Trængen efter Noget, han vidste selv ikke hvad, men som i Virkeligheden var Trangen til et Andet-Jeg, et Du. I Søvne gav Gud ham den gode Gave, og da han vaagnede, stod det livsalige Andet-Jeg for ham, bestemt til at blive de Levendes Moder, og han var selv bleven en Anden, følte sig som en Anden og udbrød i Henrykkelse: Dette er Been af mine Been og Kjød af mit Kjød. Eva var ingen cagastrisk Person, og heller ikke var hun iliastrisk eller halvparadisisk, hun var heelparadisisk, som ogsaa Adam var det. Først da de havde ædt af Træet, bleve de begge cagastriske eller jordiske.

Og hvad nu angaaer selve Kjønsforholdet, da er det ganske vist, at her er Noget, der ikke skulde være. Men Spørgsmaalet er, om det dyriske Moment, dersom Synden

---

*) Baaders Afhandling: „Ueber das 2te Capitel der Genesis“. Werke, VII.

ikke var indkommen, ikke vilde have været opslugt af det Høiere og Aandelige i Forholdet. Dette er Augustins Anskuelse, der deles af flere af de store Scholastikere, navnlig af Thomas Aqvin*). Det er indlysende, at Kjønsforholdet ved Syndefaldet maa have antaget en anden Charakteer end før dette, er blevet materialiseret, forsaavidt som Mennesket ved Syndefaldet sank ned i en falsk Afhængighed af de naturlige Drifter og blev Naturtræl. Netop ved Kjønsforholdet og den dette ledsagende Skam og Undseelse viser det sig paa særegen Maade, at vi ere en falden Slægt.

§ 71.

Men hvorfor maatte da Sondringen indtræde? Hvorfor maatte Qvinden skabes, naar ét Syndefald ikke gjorde det nødvendigt? Vi have intet andet Svar end dette: Mennesket var bestemt til at blive Engle liig, hvilket blev antydet derved, at Mennesket fra først af var androgyn. Men dette sit Evighedsmaal skulde han naae gjennem en ethisk Udvikling. Men en ethisk Udvikling vil være desto fuldkomnere jo rigere den er paa Modsætninger, hvortil ogsaa hører Modsætningen mellem Natur og Aand. Men Menneskets Udvikling fra Natur til Aand er ikke mulig uden Qvinden og Barnefødselen. Vi kunne ikke tænke os èn fuldkomnere ethisk Udvikling end den fra Barnets hjelpeløse og naturbundne Tilstand til den høieste Aandelighed, under Naadens opdragende

*) Augustinus: de Genesi ad litteram liber nonus, cap. 3, 6: »Non video quod prohibere potuerit, ut essent eis (Adæ & Evæ) etiam in paradiso honorabiles nuptiæ & torus immaculatus: hoc Deo præstante fideliter justeque viventibus, eique obedienter sancteque servientibus, ut sine ullo inquieto ardore libidinis, sine ullo labore & dolore pariendi, fetus ex eorum semine gignerentur.« Migne patrologia latina, XXXIV.

Førelse, at Tilværelsens yderste Modsætninger omsider i Mennesket maae vorde forenede. En sædelig Verden med de rigeste Modsætninger kan kun fremskaffes ved Qvinden, eller ved Modsætning mellem Mand og Qvinde; hvortil vi føie det Tredie: Barnet. Uden Qvinden kan Familien ikke fremkomme, der er Grundlaget for Folket, Borgersamfundet, Staten med den hele Uendelighed af Modsætninger, som deri er indeholdt, ja for selve Kirken og Menigheden. Thi Modsætningen mellem Mand og Qvinde reflecterer sig ind i alle sædelige Livskredse. Vi kunne ogsaa sige: Mennesket skal naae sit Evighedsmaal gjennem en Historie, gjennem en Rækkeudvikling af skiftende Slægter, og saalænge som der er Tid og Historie, saalænge skal der fødes Børn, skal der ogsaa være Kjønsliv, Slægtliv, Mand og Qvinde. Men Kjønslivet hører kun hjemme i den jordiske Mellemsphære, der ligger mellem de tvende Yderpuncter: Adam i den androgyne Tilstand, og Opstandelsen, hvor de, som dertil agtes værdige, blive Engle lige og atter ere vendte tilbage til den androgyne Tilstand, berigede ved Udbyttet af en foregaaende Historie, der er langt rigere og fyldigere end Englenes. Thi Englene have kun i meget indskrænket Betydning Historie. De have en Lydighedsprøve at bestaae, og de gode Engle deeltage i Menneskehistorien som tjenende Aander. Men overveiende maae vi forestille os dem i den deriverede Evigheds salige Kredsløb. Dertil, til Evighedens salige Kredsløb, stunder ogsaa Mennesket, men skal først gjennemgaae en Udvikling gjennem en Tid, i hvilken Kjønslivet maa være, hvor Menneskene maae tage til Ægte og udgiftes. Derfor maatte Qvinden skabes. Betragte vi Mennesket under Synspunctet af Kjønslivet, da blive altsaa følgende Momenter at adskille: 1) Adam som Androgyn; 2) Kjønslivet i Paradiset, da Eva var bleven skabt; 3) Kjøns-

livet efter Syndefaldet; 4) Døden; 5) den androgyne Tilstand i Opstandelsen, hvor Kjønslivet vel er ophørt, men Typen af det Mandlige og Qvindelige dog er bevaret.

§ 72.

Naar vi ikke kunne gaae ind paa Bøhmes og Baaders Lære om Grunden til Qvindens Skabelse, saa kunne vi derimod ganske samstemme, naar de kræve, at Kjønsforholdet skal sees i Lyset af Androgynen og ethisk behandles derefter. Ikke vil dette sige, at Coelibat og en falsk Askese skal anbefales. Men det vil sige, at Forholdet mellem Mand og Qvinde ikke gaaer op i Forplantningen, hvorved der ikke kommes ud over Mandsdyret og Qvindedyret. Det vil sige, at Mand og Qvinde i deres Kjærlighedsforhold skulle forhjelpe hinanden til at blive hele og fuldstændige Mennesker, da de hver for sig kun ere Halvmennesker. Manden skal være Qvinden behjelpelig til at befrie hende fra den eensidige Qvindelighed, og hun til at befrie ham fra den eensidige Mandlighed, der begge ere beheftede med Egoisme og egoistisk Begjær. Men dette er kun muligt, naar de begge ere forenede i Jomfruen, i den himmelske Idea, der viser dem Menneskets Ideal, og som vil formæle sig med Enhver af dem; eller som det kan udtrykkes paa en for Christne almeenforstaaeligere Maade: de maae begge være forenede i Christo, der har bragt os Ideen tilbage, som ved Syndefaldet var vegen fra os, og atter indført det sande Menneskeideal i vore Sjæle. I Ægteskabet skulle de Forbundne ikke blot forplante sig og vedblive at avle Børn, vedblive at sætte uopløste Problemer ind i Verden — ethvert Barn er et uopløst Problem —, medens de aldeles ikke løse deres eget Problem, men vedblive uforandrede at være hvad de ere. Der skal i Ægteskabet foregaae den Forvandling med

dem, at de forhjelpe hinanden til at føde Gudsbarnet i sig selv, til selv at gjenfødes som Guds Børn og derved at modnes for Evigheden og hiin høiere Existensform. Ethvert Menneske er bestemt til at blive androgyn, og kan ogsaa udvikles dertil i den ugifte Stand, naar han eller hun formæles med Christus, i hvem Mandens og Qvindens ideale Væsen er forenet. Apostelen siger (Coll. 1, 28): Ham (Christum) forkynde vi, idet vi paaminde hvert Menneske og lære hvert Menneske i al Viisdom, at vi kunne fremstille hvert Menneske fuldkomment i Christus Jesus. Christus vil gjøre os til fuldkomne og fuldstændige Mennesker. Men til menneskelig Fuldkommenhed hører en Forening af Mandens og Qvindens Væsen.

§ 73.

Læren om Androgynen har ikke blot ethisk Betydning; den har ogsaa sin Betydning for Poesie og Kunst. Den høieste menneskelige Skjønhed maa være androgyn. Vi kunne vistnok ikke forestille os Mennesket uden i den mandlige eller qvindelige Skikkelse, og selv Adam i den androgyne Tilstand maae vi forestille os som Mand. Men skal den mandlige eller qvindelige Skikkelse i høieste Betydning være skjøn, maa den være hævet over Kjønsmodsætningen, maa den udtrykke en Forening af Mandens og Qvindens Væsen. Fr. Baader har sagt, at Rafaels sixtinske Madonna er androgyn, og at Kunsten her har naaet sit Høieste og sin Triumph. Vi lade staae hen, om han har Ret i den Paastand, at det Høieste her er naaet. Men Meningen maa være, at i denne Qvinde see vi Modsætningen mellem det Mandlige og Qvindelige forenet, ubetinget Hengivelse og verdensovervindende Kraft, Mildhed og Strenghed, salig Glæde og helligt Alvor; at i denne Skikkelse ethvert Spor af Qvindedyret er udslukt, og i Beskueren enhver sandselig

Lyst og Begjæring er forstummet; medens denne Skikkelse dog viser os den høieste Skjønhed, for hvilken man staaer i Henrykkelse som i en Vision. — Man maa vistnok deri give Baader Ret, at Kunstnere og Digtere, hvis Kunst har sit Brændpunct i Kjønskjærligheden, altfor lidet have havt Øie for, at Kjønskjærligheden bør føres ud over sig selv, til det Androgyne, bør forklares i det sande og fuldstændige Menneskelige; at de alt for udelukkende anvende deres kunstneriske og poetiske Midler paa at fremstille Mandsdyret og Qvindedyret med deres Lyster, Lidelser og Lidenskaber, hvilket ganske stemmer med det store Publicums Smag, der overveiende selv bestaaer af blotte Mandsdyr og Qvindedyr.

Og hermed være det nok om denne vanskelige Gjenstand. Vi ville slutte med at anføre et Ord af Steffens, der er sagt i en anden, men beslægtet Sammenhæng: „Tiden er endnu ikke kommen, Sproget har endnu ikke vundet den Reenhed og Dybde, som tillader os at tale frit om en Gjenstand, i hvilken Tilværelsens dybeste Gaade er sammentrængt, uden i en eller anden Henseende at vække Misforstaaelse" *).

Den nærværende Verden.

§ 74.

Og nu først ere vi fra alt det Foregaaende, som ligger ud over Erfaringen, komne til denne nærværende Verden, som vi kjende af Erfaring, denne Verden med Mænd og Qvinder, med Synd og Død og alskens Elendighed; men hvor ogsaa Christus er kommen til at forløse os. I Overeensstemmelse med Apostelen (Rom. 8, 18) lærer Bøhme, at Skabningen er

*) Religionsphilosophie, I, 469.

underlagt Forkrænkelighed og sukker efter Forløsning, og det som Følge baade af Lucifers og Adams Fald. Ved Temperaturens Opløsning er Naturen bleven materialiseret. Legemverdenen har antaget Charakteren af det Grove og Plumpe, det Masseagtige, Haarde og Uigjennemtrængelige, det Faste og Stivnede; og paa den anden Side har den antaget Charakteren af det Flydende og Flygtige, af det, som fordamper og fordunster, og forsvinder som en Røg, uden at denne Modsætning bringes til virkelig Harmonie. De fire Elementer, Ild, Luft, Vand og Jord, der før Faldet kun vare i eet Element (qvinta essentia), og som kun traadte ud i harmoniske Modsætninger, ere nu imod hinanden i ængstelig Begjæring. De forlænges efter at vende tilbage til Enheden, men maae stride og kæmpe imod hinanden i et tomt, til Intet førende Kredsløb, idet Gud dog opholder dem ved et mægtigt Baand, som de ere underlagte, ved Naturloven. I denne jordiske Natur er Alt, tillige ved Stjernernes Indvirkning, i en stor Omskiftelighed. Snart stormer det med Regn og Snee, og snart er det blikstille; snart er det Kulde og snart Hede; snart er det Solskinsveir og snart Graaveir, men Intet er bestandigt.

Gjennem hele Naturen gaaer der en Angst, Fødselsangst og Dødsangst og en stille Forventningens Angst, og allevegne finder Du Dig i de uforsonede Modsætningers Verden. Gjennem hele Naturen gaaer der en Splid mellem Liv og Død, Ild og Lys, see vi paa eengang en Aabenbaring af Guds Vrede og af Guds Kjærlighed. Du seer store, uhyre og øde Klipper og Stene, der vidne om Dødens og Mørkets Magt, om Dødsrigets Vælde; men Du seer ogsaa ædle og kostelige Stene, Karfunkler, Rubiner og Smaragder, der nødvendigt maae stamme fra Lysriget. Du seer i Planteriget Forbandelse, Vissenhed og Forraadnelse, men Du seer ogsaa

Velsignelsens Kraft, der frembringer den deiligste Grønhed og de lifligste Frugter. Du seer i Dyreverdenen giftige og vilde Dyr, seer ogsaa unyttige, phantastiske Dyr, hvilke Naturaanden, spiritus mundi, har dannet ud af Phantasiens Rige, Abekatte og sælsomme Fugle, der ikke gjøre Andet end at plage og forurolige andre Creature; men Du seer ogsaa venlige, godartede, tamme og nyttige Dyr *).

Naar eenfoldige Mennesker betragte denne Forkrænkeligheden underlagte Natur, da sige de: Alt dette har Gud skabt af Intet, det Ene med det Andet. Men de vide ikke, hvad her er gaaet for sig, forinden alt dette er fremkommet.

§ 75.

Hvad der er sagt om Naturen, gjentager sig i Menneskeverdenen. Ved Synden er Mennesket nedsjunken i en falsk Afhængighed af Naturen, og det menneskelige Legeme er blevet materialiseret. Det er ikke blot et villigt tjenende Redskab, men i mange Henseender en Byrde, der volder os mange Lidelser og Besværligheder. Med denne Nedsynken i Naturen, denne Afhængighed af Naturdrifterne hænger det sammen, at Dyreverdenen i en vis Betydning ligesom fortsætter sig ind i Menneskeverdenen. Thi ved Adams høist beklagelige og gruelige Fald er Mennesket hjemfaldet til Naturaanden, spiritus mundi, og har faaet et Hang til det Dyriske, der danner en skjærende Contrast til den Høihed, til hvilken han var bestemt. Ethvert Menneske har saa at sige et Dyr i Livet, en Løve, Ulv, Hund, Ræv, Slange, Skrubtudse, Abekat, eller en forfængelig Paafugl og deslige. Ogsaa ere der Mennesker, som indeni sig have et eller andet godt og retfærdigt Dyr.

---

*) Drei Princ., 18, 10. Gnadenwahl, 5, 20.

Dyreskikkelsen udtrykker sig ikke i deres Legeme, men figurerer sig i deres Gemyt. Böhme kan her beraabe sig paa den hellige Skrift, forsaavidt som Christus kalder Herodes en Ræv og Pharisæerne en Ogleæt, og forsaavidt som Prophe- terne Daniel og Johannes i Aabenbaringen kalde denne Ver- dens Tyranner og denne Verdens Rige vilde Dyr, Bjørne og Pardere. De kundgjøre herved, at det Menneskelige i denne Verden er stærkt inficeret af det Dyriske, ja stundom ganske antager Dyriskhedens Præg, hvilket især vil vise sig i Antichristens Tider, naar Dyret opstiger fra Havet og fra Afgrunden. Men alle skulle vi vogte os for, at Dyrebilledet i os (den gjerrige Hund, den forslagne Ræv, den geile Buk, den lumske Kat, den giftige Tudse, den latterlige Abekat, den forfængelige Fugl o. s. v.), skal faae Overhaand og ganske opsluge det Menneskelige i os, men tragte efter, at Dyre- billedet ganske maa bringes til at svinde i Bod og Om- vendelse og vige Pladsen for Gudsbilledet, for Jomfruen.

Thi dette skulle vi vel agte, at i denne Verden virke alle tre Principer, og hvad hvert Menneske er, og hvorledes det vil gaae ham i det tilkommende Liv, det beroer paa, hvilket af de tre Principer der har Overherredømmet i ham. De fleste Mennesker ere beherskede af det tredie Princip, af denne Phænomenernes Verden, der ganske optager deres Gemyt, og i hvilken de leve for deres daglige Udkomme, for Nydelser og Vellyster, for Ære og Anseelse. Nogle lægge sig her efter verdslige Kunster og Videnskaber og Politik, og kunne herved naae stor Magt, Anseelse og Berømthed. Dog er denne store Verden, i Sammenligning med den himmelske Lysverden, som er bagved og skinner ind i den, kun som en Røg og en Taage. Andre Mennesker have ganske hengivet sig til det

mørke Ildprincip, leve i Hovmod, Misundelse og fordærvelige Anslag, og nogle af dem opsvinge sig til at blive Tyranner, der føre et Ildregimente. Atter Andre, der ere de færreste, staae i Lysprincipet. Thi skjøndt Mennesket ved Syndefaldet tabte Samfundet med Lyset, er der dog i Menneskehjertet en Forlængsel efter Lyset, en Hunger og Tørst efter den levende Gud. Loven er skreven i Menneskets Hjerte, og der ere Hedninger, som have beflittet sig paa at leve i Reenhed (Aurora, 20, 22. 23). Om Hedenskabet har Bøhme Forestillinger, som staae langt over hans Tid. Mythologien maa ikke uden videre betragtes som Djævelens Værk, hvad Mange gjøre, der idelig sige: Djævel! Djævel! og hverken vide hvad Gud eller Djævel er (Myst., 37, 10—13). Hedningerne have vistnok tilbedet Naturens Magter, have tilbedet Naturskikkelserne, Brudstykker af Guds Herlighed, idet de glemte Gud selv; men naar de vare bevægede af en stærk Tro, har Gud stundom talet til dem gjennem Naturen. Ogsaa have høiforstandige Hedninger havt en forbilledlig Erkjendelse af de himmelske Ting i Naturens Speil, hvilket kan sees af deres efterladte Værker.

§ 76.

Som Tiden begynder med, at Temperaturen opløses, saaledes maa Tiden ende med, at Temperaturen gjenoprettes. Historiens egentlige Betydning er derfor at være en Forløsningens Historie. At Gud vil forløse og gjenføde Verden, det viste sig strax efter Syndefaldet i Forjættelsen: Qvindens Sæd skal sønderknuse Slangens Hoved; det viste sig i Pagten med Abraham, med Moses, viste sig i, at Gud talede mange Gange og paa mange Maader ved Propheterne. Ogsaa gaaer der fra Begyndelsen en Linie af Guds og Lysets Børn gjennem Tiden og har sin Modsætning i en Linie af Verdens

Børn, der begyndte med Cain. Men da Tidens Fylde kom, sendte Gud sin Søn, født af en Qvinde. I Christo er Ordet, som fra Begyndelsen var i Verden, og som allerede talede til Adam og Eva om Slangeknuseren, der skulde komme, blevet Menneske. Herren er indgangen i Tjeneren, hvorover alle Engle undre sig, og det er det største Under, som fra Evighed er skeet, thi det er mod Naturen; det maa da vel være Kjærlighed *).

§ 77.

Bøhmes Verdensanskuelse er saaledes bestemt ved Syndefaldet og Forløsningen. Hans Pessimisme og Optimisme beroer paa denne Modsætning. Særligt maae vi fremhæve hans Opfattelse af Menneskets høie Bestemmelse og af Menneskets Betydning ikke blot for Jorden, men for Universet, for Alskabningen. Mennesket er ham den centrale Skabning i Guds Verden, den altafsluttende Skabning, ved hvis Fremkomme det hele Skabelsesværk først har naaet sit Maal; det Væsen, der i Ideen, i Hensigten er det Første, om det end i Udførelsen kommer tilsidst. Det kan derfor kun betragtes som en Tilfældighed, naar det paa enkelte Steder kan synes, som meente Bøhme, at Mennesket kun var skabt for at udfylde det Sted, der var blevet tomt ved Lucifers Fald. Bøhmes Grundanskuelse er aabenbart den, der ogsaa findes hos andre Theosopher, fremfor Alt hos St. Martin og Baader, at Mennesket var bestemt til at være Midleren mellem Himmel og Jord, mellem Aanden og Naturen, den Skabning, i hvilken Gud efter Skabelsesværkets Fuldendelse kunde finde sin Hvile, sin Sabbath, i hvilken Gud kunde gaae ind med sin hele Fylde, hvorfor Menneskets Begreb viser hen til Incarnationens.

*) Drei Princ., 18, 43.

Vistnok var denne Menneskets Høihed endnu ikke befæstet i den første Adam; han skulde udvikles dertil, kunde tabe den og tabte den. Derfor viser hele den nærværende Verden, ikke blot Menneskeverdenen, men Naturen, der blev underlagt Forkrænkelighed ved Menneskets Fald, en saa smertelig Contrast til sin sande Bestemmelse. Og Mennesket, naar hans Øine oplades for hans virkelige Tilstand, kan ikke andet end finde sig som en dethroniseret Konge, der ved sit Fald har draget hele sit Rige med i Elendigheden, en Konge i Exilet. Først i Christo, den nye Adam, er Menneskets Høihed gjenoprettet og i Fuldkommenhed. For Bøhme har Christus ikke blot ethisk, men kosmisk Betydning. Christus er ikke blot Menneskeslægtens, men Alskabningens Hoved, ved hvem og til hvem Alt er skabt, at det under ham skal indsamles til et System, hvem ogsaa Engleverdenen er underlagt (Coll. 1; Eph. 1; Hebr. 1). Ved ham skal ikke blot Menneskeverdenen, men ogsaa Naturen forløses; thi ved ham skal i hans anden Tilkommelse opstaae nye Himle og en ny Jord, paa hvilken Retfærdighed boer. Vistnok fremstiller Bøhme Christus væsentlig kun som Forsoneren og Forløseren, hvis Komme er motiveret ved Synden. Bøhme lever og aander i Reformationstidens Bevidsthed om Synd og Naade. Men hans Opfattelse af Christi kosmiske Betydning, der heeltigjennem er hans Forudsætning, fører nødvendigt til den Erkjendelse, at selv om Synden ikke var kommen, vilde Christus dog være kommen, vel ikke som Frelseren, der blev korsfæstet, men som Menneskets og Alskabningens Fuldender. Dette gamle Theologumenon, der allerede findes hos Irenæus, og udførligere er udviklet af flere af Middelalderens Theologer, gjentager sig ogsaa hos ikke faa af Nutidens Forskere,

om end mange, som os synes, ved en stor Inconseqvens ikke ville gaae ind derpaa *).

Men hvorledes bestaaer Anskuelsen af Menneskets og Christi kosmiske Betydning, der i Hovedsagen ogsaa er Skriftens, og fra hvis Anerkjendelse ingen Theolog vil kunne unddrage sig, uden ved at gjøre Vold paa Skriften (Eph. 1; Coll. 1), hvorledes bestaaer den mod den saakaldte moderne Verdensanskuelse? Hvorledes bestaaer den med det copernicanske System, der jo skal være saa farligt for Bibelen og den bibelske Anskuelse? For Bøhmes Vedkommende bemærke vi, at han kjender og anerkjender det copernicanske System. „Solen," siger han, „har sin egen kongelige locus for sig, og viger ikke af fra det Sted, hvor den er skabt, om end Nogle mene, at den ved Dag og ved Nat løber omkring Jorden. Men denne Mening er falsk" (Aurora, 25, 60). Dog er han derved ikke i ringeste Maade anfægtet, som om den bibelske Lære om Menneskets centrale Stilling i Universet derved var bragt i Fare. I Virkeligheden er der heller ingen Modsigelse mellem Bibelen og det copernicanske System. Men vel er der en Modsigelse mellem Bibelen og en vis Anvendelse, som er gjort af dette System, et vist Raisonnement, som Nogle have meent at kunne bygge derpaa, men hvori Systemet selv er ganske uskyldigt.

§ 78.

Da det copernicanske System har givet os en ny Anskuelse af den synlige Verden og aabnet Blikket for en udvortes Uendelighed, ere der dem, som have meent, af Jordens

---

*) Jvfr. Baaders Sendebreve til Molitor: „Ueber das Versehensein des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung", Werke, IV.

Ubetydelighed at kunne godtgjøre den bibelske Anskuelses Uholdbarhed. Denne Jord, dermed ogsaa Mennesket og Christus, er jo kun en forsvindende Størrelse i denne Mangfoldighed, og det er meget ubeskedent af Mennesket, at tillægge sig selv og Jorden en saadan Vigtighed. Aabenbaringen, som styrker Mennesket i denne Ubeskedenhed, kan derfor ikke være sand! Det ligger imidlertid ganske nær, at dette rationalistisk-phantastiske Raisonnement fra Jordens Ubetydelighed beroer paa en Forvexling af det Qvantitative med det Qvalitative, af udvortes og indvortes Storhed, ydre og indre Uendelighed. Man overseer, at fordi der ikke tilkommer Jorden og Mennesket den physiske, kan der meget vel tilkomme dem den metaphysiske, usynlige Centralitet. Saavidt vi formaae at efterspore Guds Viisdom i Natur og Aabenbaring, komme vi tilbage til den Erkjendelse, at Gud ikke fortrinsviis aabenbarer sin Herlighed i den ydre Uendelighed, men i den indre; at hans Veie gaae fra Udvorteshed til Indvorteshed, fra det udvortes Store til det Smaa, til det udvortes Ubetydelige, der i indvortes Henseende er det Betydningsfuldeste, den hele Fylde paa intensiv Maade i sig Concentrerende. Det, som er ringeagtet for Verden, for dem, der dømme Alt efter udvortes Anseelse, det har Gud udvalgt. Dette Ord kan ogsaa anvendes paa Jorden, dette Bethlehem i Universet. Men efterat Mennesket er sjunken i den falske Afhængighed af Naturen, har han et naturligt Hang til at vurdere det Aandelige efter en udvortes, materiel Maalestok. Han lader sig imponere af de materielle Masser, af det, som er stort for det sandselige Menneske. Han glemmer, at naar der spørges om Det, som i Værdighed er det Største, er Tankens og Ordets Verden uendelig høiere end de bevidstløse og stumme Naturverdener, og kommer derved til i en falsk og naturservil Beskedenhed at

nedværdige sig selv. Med stor Sandhed siger St. Martin til Mennesket: „Tør Du maale dit Væsen og din Bestemmelse med dit Legemes Øie? Vogt Dig for, at dette, din Beundring vækkende, forføreriske og skrækkelige Skuespil af det umaalelige Rum og de utallige, deri svømmende Legemer ikke skal knuse din Tanke, der viser Dig dit Legeme som reent forsvindende. Træd ind i dine Rettigheder, adskil Dig fra alle disse imponerende, men stumme Væsener ved dit Ords Overlegenhed" (Baaders Werke, 12, 221). Den samme Betragtning af Menneskets og Jordens Centralitet finde vi, om end med forskjellig Begrundelse, hos Tænkere som Schelling, Hegel, Steffens, Schubert o. fl. *).

Efter det opsigtvækkende Skrift af Fontenelle: »Entretien de la pluralité des mondes« (Paris, 1686) fik den Forestilling en viid Udbredelse, at Himmelkloderne nødvendigt maatte være beboede af Fornuftvæsener, og herfra hentedes Argumenter mod Menneskets Høihed og Centralitet. Denne hele Antagelse beroer imidlertid paa et blot subjectivt Raisonnement om, hvad Gud nødvendigt maatte have til Hensigt med at skabe denne Uendelighed af Kloder, nemlig at befolke

*) „Astronomien," siger Steffens, „nærmer sig det Tidspunct, i hvilket man i vort Planetsystem vil erkjende det meest organiserede Punct i Universet, og den Tid vil ikke være fjern, da vor Jord vil blive erkjendt, vel ikke som det phænomenale, men som det indvortes og aandeligt betragtede Centralpunct i Planetsystemet, ligesom Mennesket i Totalorganismen." Hegel udtaler den samme Tanke, vistnok med sin eiendommelige Begrundelse. Om det hele Spørgsmaal see Lutterbecks: Baaders Lehre vom Weltgebäude, 1866. Et særligt herhenhørende Spørgsmaal er, om Jordens physiske Stilling i Universet fra først af har været den samme som nu, eller om der er skeet en Forrykkelse, en Udstødelse af Midtpunctet, hvorpaa Schelling tyder hen, saavelsom Schaden i hans Orion. Forøvrigt henviser jeg til min Afhandling i Heibergs Urania: Kirkeaaret og Verdensaaret.

dem, da han i modsat Fald vilde have gjort noget reent Overflødigt. Vi skulle ikke indlade os paa ufrugtbare Vidtløftigheder, men kun indskrænke os til den Bemærkning, at først naar det ved Erfaring er godtgjort, at disse Stjernebeboere ikke ere Phantasieskabninger, som i Romanerne, men virkelig ere til, vil man kunne indlade sig paa en Discussion, om de virkelig kunne anfægte Menneskets Centralitet. Hertil er dog ikke den fjerneste Udsigt. Aabenbaringen taler kun om to Classer af skabte Aander: Engle og Mennesker. Under denne Forudsætning vedblive vi at fastholde: een Jord, een Menneskeslægt, een Christus, hvem ogsaa Englene ere undergivne, som er den usynlige Guds Billede, den Alskabningens Førstefødte; thi ved ham ere alle Ting skabte, de i Himlene og de paa Jorden, de synlige og de usynlige, være sig Throner eller Fyrstendømmer eller Magter, alle Ting ere skabte ved ham og til ham (Coll. 1, 15. 16).

Forsoningen og Forløsningen ved Christum. Den nye Adam.

Menneskeblivelsen. Den nye Adam.

§ 79.

Til den historiske, i Tidens Fylde aabenbarede Christus udtaler Bøhme en fast Bekjendelse, i Overeensstemmelse med Menighedens Tro. „Kjære Gemyt! Vi skrive ikke Tant og Fabler, det er Alvor og koster Legeme og Sjæl; vi maae aflægge Regnskab derfor som for et Pund, der er os betroet. Vil Nogen forarges, han see til, hvad han gjør."

I. Vi Christne troe og bekjende, at Faderens evige Ord (Jesus Christus) er bleven et sandt, selvstændigt Menneske

med Legeme og Sjæl, i Jomfru Marias Liv, uden Mands Villie. Thi vi troe, at han er undfangen af den Helligaand og født af Jomfruens Liv, uden Krænkelse af hendes jomfruelige Tugt. II. Item vi troe, at han er død og begraven i sit menneskelige Legeme. III. Item at han er nedfaren til Helvede og har brudt Djævelens Baand, hvormed Djævelen holdt Menneskene fangne, og at han har forløst Menneskets Sjæl. IV. Item vi troe, at han er død for vor Skyld for at forsone sin Fader og bringe os i Naade hos Faderen. V. Item vi troe, at han er opstanden paa den tredie Dag og opfaren til Himlen, hvor han sidder hos Guds, den almægtige Faders høire Haand. VI. Item vi troe, at han skal komme igjen at dømme Levende og Døde og føre sin Brud til sig og fordømme de Ugudelige. VII. Item vi troe, at han har en christelig Menighed her paa Jorden, som er født i hans Blod og Død til eet Legeme i mange Lemmer. Denne sin Menighed pleier han og regjerer den med sin Aand og sit Ord, og forener den altid med sig selv til eet Legeme, formedelst den hellige Daab, som han selv har indstiftet, og ved sit Legemes og Blods Sacramente. VIII. Item vi troe, at han beskytter og beskjærmer sin Menighed og opholder den i een Sands og Mening (in einem Sinn) *).

En gjennemført Christologie finde vi ikke hos Bøhme. Han fremhæver i Særdeleshed de Puncter, der for ham have metaphysisk, men dermed vistnok ogsaa den dybeste religiøse Interesse. Han seer i Christo den store Gudfrygtigheds Hemmelighed: Gud er aabenbaret i Kjød. Ved Menneskeblivelsen er der bleven een Person af Guddom og Menneskehed,

---

*) Drei Principien, 17, 120. 121.

af Marias Essens og Guds Essens. Guds Væsen og det menneskelige Væsen er blevet eet Væsen, een Guds Fylde (Menschwerdung Christi, 10, 7. 8; 11, 6). Det hører til det for ham Eiendommelige, at han overveiende opfatter Christus som den nye Adam, der har gjenoprettet, hvad der ved den første Adam tabtes og blev forstyrret.

§ 80.

Jomfru Maria var en Datter af Joachim og Anna, en reen Jomfru. Dog var hun ikke en sædvanlig Jomfru som andre Evadøttre. Thi hun var „Pagtens Datter". Hele den gamle Pagt stilede hen paa hende, idet den stilede hen paa Den, hun skulde føde. I Nazareth modtog hun Bebudelsen, og da hun sagde til Engelen: Mig skee efter dit Ord, da undfangede hun. Det evige Ord gik ind i hendes Kjød og Blod tilligemed den himmelske Jomfru Sophia, i den Helligaands Kraft, og det guddommelige Fiat stod i hendes matrix. Det evige Ord, der gik ind i hende for at blive Kjød, ophørte derfor ikke at være i Faderen uden nogen Fraskillelse. Men Ordet var i den himmelske Jomfru, og Ordet drog Marias Essenser til sig og klædte sig i hendes Kjød. Ni Maaneder blev Jesusbarnet figureret i hendes Liv, et fuldstændigt Menneske med Sjæl, Aand og Kjød. Barnet havde paa eengang sin Moder Marias Essens, Ordets og den himmelske Jomfrues Essens. Men hele denne Undfangelse og Fødsel var uden Synd. Ved selve denne Undfangelse og Fødsel blev Maria først en fuldkommen reen Jomfru, kom til den rette Jomfruelighed, thi hun blev iført den himmelske Jomfru, der gjennemtrængte hendes Essenser. Hun fik en Fuldkommenhed som en skinnende Morgenstjerne. Men ikke

*) Menschw. Christi, 9, 15—17. Dreifaches Leben, 6, 74. 75.

maae vi glemme, at uagtet denne hendes Høihed kunde hun dog kun blive retfærdig og frelses ved hendes Søn.

Der ere dem, som have meent, at det evige Ord, der gik ind i Maria for at blive Kjød, ikke blot har bragt den himmelske Jomfru med sig, ved hvilken Christus blev et himmelsk Menneske, men ogsaa fra Himlen har medbragt Christi Sjæl. Men dette er falsk. Christi Sjæl er af Jomfru Marias Essenser, men denne menneskelige Sjæl blev ganske gjennemtrængt af det evige Ord og den himmelske Jomfru. Hvad hjalp det mig, om Christus havde bragt sin Sjæl med sig fra Himlen? Hvor blev da Forjættelsen om Qvindens Sæd, om Slangeknuseren? Da havde han jo ikke kunnet være os liig og forsøges i alle Ting, ligesom vi, havde ikke kunnet lide i vort Sted og bære vor Synd. Da var han ikke bleven vor Broder, var ikke bleven Menneskens Søn *).

§ 81.

Christus er saaledes i en dobbelt Betydning Jomfruens Søn. Han er Søn af den jordiske Jomfru Maria, og han er Søn af den himmelske Jomfru, der forenede sig med Maria. Men fra et andet Synspunct kunne vi bruge et andet Billede og sige, at den himmelske Jomfru er formælet med ham, er uopløselig forbundet med ham. Det var jo denne himmelske Jomfru eller Idea, der veeg fra Adam, da han blev hende, sin Ungdoms Hustru, utro, da han faldt og Gudsbilledet blegnede, og som sidenefter viste sig for ham i fjerne Syner, der vakte hans Længsler. Denne evige Idea er ganske indgangen i den anden Adam, der skal bringe hende tilbage til os.

---

*) Drei Princ., 18.

Det har ofte været betegnet som et af de dunkleste Puncter hos Bøhme, hvorledes Forholdet mellem Christus og den himmelske Jomfru skal tænkes. Der ere dem, som have meent, at i Virkeligheden og beseet ved Lyset, uden den digteriske Indklædning, er Jomfruen ikke forskjellig fra Christus, er hun Christus selv, der i Skriften jo kaldes Viisdommen. Vi forstaae Bøhme dog ikke saaledes. Det er vistnok unegtelig, at Christus nævner sig selv som Viisdommen (Luc. 7, 34), at Christus er bleven os Viisdom fra Gud. Men Eet er den personlige Viisdom, Ordet, den sig selv og Faderen udtalende og aabenbarende Viisdom. Et Andet er den upersonlige, objective Viisdom, Ideen, der er Ordets Tjenerinde. Og skulde vi da nærmere angive, hvilken Betydning denne sidste har for Christus, da maae vi formeentlig opfatte den som et Aandsvæsen, et Lysvæsen, der er forenet med ham, som det lyse Aandsbillede, der stedse foresvæver ham, og hvori han som i et Speil og i en indre Himmel seer Guds Riges Syner, seer det sande Verdensideal, seer Menneskets, Menighedens og sit eget Ideal som Menneskeslægtens Hoved, hvilket han skal virkeliggjøre. Et Analogon hertil gjentager sig i den Gjenfødtes Liv, hvor Bøhme ogsaa indfører den himmelske Jomfru. Jomfruen er Guds Riges og dermed Menneskets Ideal, som Christus indfører i vore Sjæle. Der er bemærket, at hvad Bøhme, naar han taler om den Gjenfødtes Liv, tillægger Jomfruen, det pleie Christne i Almindelighed at tillægge den Helligaand. Men herved maa atter bemærkes, at for Bøhme er Jomfruen ikke den Helligaand selv, men den Helligaands Gave, i hvilken Christus og den Helligaand vistnok er Principet. Den er Naadegaven i den almeneste og meest omfattende Betydning, der gjennemtrænger alle specielle Naadegaver og stiller den specielle Naadegave i det rette For-

hold til Guds Rige. Jo mere denne himmelske Idea formæles med et Menneske, vinder Liv og Kraft i hans Personlighed, desto mere vil der kunne siges om dette Menneske, at Christus formedelst Troen boer i dette Menneskes Hjerte, og at dette Menneske er iført Bryllupsklædningen.

Hvor Bøhme taler om sit eget Livs Førelser, der omtaler han den evige Sophia som sin himmelske Genius, der er given ham af Herren og skal føre og veilede ham. Han klager over, at han ikke altid kan fatte og holde Jomfruen, at hans Gemyt stundom falder i Synder. Men Jomfruen har tilsagt mig Troskab, at hun ikke vil forlade mig i nogen Nød; hun vil komme mig tilhjælp i Jomfruens Søn, jeg skal kun holde mig til ham, han skal vel bringe mig tilbage til hende i Paradiset. Derpaa vil jeg vove det, og jeg vil gaae igjennem Torne og Tidsler, gjennem allehaande Spot og Vanære, saa godt som jeg kan, indtil jeg atter finder mit Fædreland, hvor min kjæreste Jomfru boer. Jeg fortrøster mig ganske til hendes trofaste Tilsagn, da hun viste sig for mig; hun vilde forvandle al min Sorg til Glæde. Da jeg laae paa Bjerget mod Midnat, da alle Træer faldt over mig, da alle Stormvinde gik hen over mig, og Antichristen opspilede sit Gab for at sluge mig: da kom hun til min Trøst og formælede sig med mig. — Det er det fra Christus udgaaende Ideal, der indeslutter hans egen personlige Livsopgave, som har formælet sig med ham. Kun i Forening med dette Ideal, der ikke blot gjør os visere, men bedre, vil virke til Helliggjørelse, kan han finde Livets Glæde. Derfor er jeg bleven mere munter og blæser ad Antichristen *).

---

*) Drei Princ., 14, 52.

Der er spurgt, om der i Philosophiens Historie findes et Tilsvarende til Bøhmes Lære om Jomfruen. Man kunde da vise hen til Logos hos Philo, der hos ham ikke er et personligt Væsen, som selv er Gud, men Tankefylden, Verdensideen, der tager Bolig i Menneskets Sjæl og er en Veileder og Fører til Gud; til Universalideen hos Plato, der indeslutter alle Forbilleder for det, som fremkommer i den virkelige Verden; til Verdenssjælen hos Stoikerne; til Idealverdenen hos Neoplatonikerne, der er en Udstraaling af Gud og som Viisdom er indgangen i Menneskesjælen for at føre den til Reenhed og til en høiere Skuen, i hvilken den ganske indsænker sig i det guddommelige Dyb. Men alt dette er dog kun svage Analogier. Thi Jomfruen hos Bøhme har heelt andre Forudsætninger og Omgivelser. Hun er, som vi have seet, Verdensideen, der ikke er forskjellig fra Guds Riges Idee, og som før Skabelsen legede for Guds Ansigt, formæledes med Mennesket, der skabtes i Guds Billede, veeg fra ham formedelst Synden og blev ført tilbage i Christo; men som individualiserer sig forskjelligt i de forskjellige menneskelige Individer.

§ 82.

Som den første Adam før Syndefaldet var andrognn, saaledes maa ogsaa den anden Adam være det. Dog ikke i physisk Betydning, hvilket vilde stride mod Luc. 2, 21. Christus var en Mand efter den ydre Verden. Da Ordet skulde klædes med Kjød og Blod, maatte der vælges een af Skikkelserne, mandlig eller qvindelig. Christus skulde være Helten, Kæmpen, Slangeknuseren, derfor fik han mandlige Tegn; men det fremgaaer af Bøhmes hele Fremstilling, at Christus i aandelig Betydning, at Christi Kjærlighed var androgyn; thi

han skulde atter indføre de deelte Egenskaber i Temperaturen *), skulde føre os til det Livets Trin, hvor der ikke er Mand eller Qvinde. (Gal. 3, 28).

Og i denne Betragtning maae vi vistnok samstemme. Christi Kjærlighed vilde ikke være den fuldstændige, gudmenneskelige Kjærlighed, dersom denne Kjærlighed kun havde Mandens og ikke ligesaavel Qvindens Egenskaber. Naar vi i Christus maae erkjende den mandlige Charakteers høieste Fortrin, den verdensbekæmpende, verdenserobrende Heroisme: da kunne vi dog ikke kalde ham en mandig Charakteer, forsaavidt som denne danner en Modsætning til den qvindelige. Thi den qvindelige Dyds høieste Egenskaber finde vi ogsaa hos ham — uendelig Hengivelse og Gemytsinderlighed, en stille og sagtmodig Aands uforkrænkelige Væsen, Reenhed og Kydskhed i Følelsen, Hævdelsen af de fineste sædelige Grændsebestemmelser; og den for Qvinden eiendommelige Kraft til den passive Lydighed, Kraft til at bære, taale og undvære i usigelig Troskab **). I den hellige Skrift skildres Guds Kjærlighed til Menneskene ikke blot som Faderkjærligheden, men ogsaa som Moderens Kjærlighed. Kan og en Qvinde glemme sit diende Barn, at hun ikke forbarmer sig over sit Livs Søn? Om ogsaa de kunne glemme, da vil jeg dog ikke glemme Dig, siger Herren (Es. 49, 15). Og Christus siger til Jerusalem: Hvor ofte vilde jeg forsamle Eder ligesom en Høne forsamler sine Kyllinger under Vingerne (Matth. 23, 37). Her have vi jo Billedet af Moderkjærligheden i dens uendelige Bekymring. Og forestille vi os den korsfæstede Christus, da er det ikke tilstrækkeligt, i denne Kjærlighed kun at see Heltens, Kongens, der offrer sig for sit

---

*) Myst. mag., 56, 21.

**) Forf.s Ethik, den alm. Deel, S. 320.

Folk, for alle Slægter; vi maae ogsaa deri see Moderkjærligheden, der forgjæves vilde forsamle sine gjenstridige og vildfarende Børn under sine Vinger, og nu udgyder sit Blod for at frelse dem og drage dem til sig under Korset. Apostelen Paulus, der visselig var en heroisk Charakteer, og i hvem Strenghedens Princip, Ildprincipet, rørte sig kraftigt, sammenligner sig i Brevet til Galaterne med en fødende Moder: Mine Børn, hvilke jeg atter føder med Smerte, indtil Christus vinder Skikkelse i Eder (4, 19). I første Brev til Thessalonikerne ligner han sig med en Amme, der pleier sine Børn (2, 7). I den gammelchristelige Kunst findes der androgyne Christusbilleder af den Korsfæstede. Et mandligt Hoved, med hele Legemet i Qvindedragt. Man kan finde dette meget naivt og paradox, ja, om man vil, smagløst. Archæologer og Kunstkjendere have her forsøgt sig i mangehaande historiske og lærde Oplysninger, om hvilke de dog ikke indbyrdes have kunnet enes. Men vi henstille, om der kan komme nogen Mening i disse Billeder uden ved den her paapegede Idee*). At Christus efter Opstandelsen ogsaa i physisk Henseende har været androgyn, vil neppe af Nogen kunne betvivles.

Christi Proces.

§ 83.

Midtpunktet i Christi Værk er Forsoningen og Forløsningen. Det vilde lidet have gavnet os, om Gud kun havde ladet os forkynde, at han er os naadig, uden at der i Verden indtraadte nogen Forandring. Livet i Skabningen er jo forstyrret, Temperaturen er opløst. Saa maa der da indledes

*) Om disse Billeder jvfr. Dietrichson: Christusbilledet, S. 373 ff.

en ny Livs- og Lidelsesproces, at en virkelig Helbredelse kan indtræde, at Temperatnren kan vorde gjenoprettet.

I „Christi Proces" fremhæver Bøhme i Særdeleshed to Punkter: Fristelsen og Døden med Lidelseshistorien. I Christus ere alle tre Principer ligesom i Adam: Lysprincipet, det mørke Ildprincip og denne Verdens Princip; men hos ham ere de sidstnævnte i den tilbørlig Underordning. . Dog maa han fristes af Djævelen for at kunne bestaae i den Prøve, i hvilken Adam ikke bestod. I denne Kamp satte Christus sin Imagination ganske i Faderen og Lysriget, overvandt Sandselighedens, Hovmodets og Herskesygens Fristelser og opfyldte Loven i vort Sted. Men dette er ikke Nok. Han maa bære Guds Vrede i vort Sted, maa bringe Forsoningens Offer, maa slukke Vreden med Kjærligheden. Vi maae her gjentage, at Bøhme ikke blot opfatter Vreden fra den ethiske Side, men tillige og nok saa meget fra dens Natursíde. Vredens Natursíde er de tre første Naturskikkelser, der ere løsladte til Selvstændighed. Alle forstyrrende og fordærvende Magter, alle Lidelser og Smerter, som Menneskenes Synd har fremkaldt, og hvilke Menneskene skulde bære som Syndens Straf, vælte sig ind paa Christus og han beseirer dem, slukker Vreden ved sin frivillige Hengivelse i Lidelsen. Han traadte frem som Kjærlighedens Konge; da meente den verdslige Øvrighed, at nu vilde dens Magt komme til at ophøre, og Præsterne sagde: vi ville have en Messias, som indfører os i verdslig Magt; denne ville vi ikke have, han er os alt for fattig, vi ville blive i Ære og Magt og hellere afskaffe denne Tiggerkonge og hans Kjærlighedsrige (Sign. rerum, 10, 78). Saa toge de ham da til Fange, og i hvert Moment af Lidelseshistorien, som Bøhme med stor Nøiagtighed betragter, ofte paa allegorisk Maade, kom en Skikkelse af Vreden til Aabenbarelse og blev altid be-

seiret af Kjærligheden. Formaalet for Christi Proces er, at „Jegheden skal ophøre i Menneskeheden, at Guds Aand skal være Alt i Alt, men Jegheden kun skal være dens Redskab"*). Derfor maatte Christus give sig ind i Døden for indenfra at overvinde den. Hans udvortes Legeme, der var i syndigt Kjøds Lignelse, maatte døe paa Korset, paa det at hans himmelske Blods Kraft, det evige Livs Kraft alene kunde komme til at regjere i den indre og ydre Menneskehed.

Og da Christus var paa Korset, kom det derhen, at Guds talende Ord i menneskelig Egenskab stod stille. Da raabte Væsenheden, som var død i Adam, men atter var blevet levende i Christo, tilligemed Sjælen: Min Gud! Min Gud! hvi haver Du forladt mig! Guds Vrede var gjennem Sjælens Egenskab gaaet ind i den guddommelige Væsenheds Billede og havde opslugt Guds Billede, fordi dette skulde knuse Vreden i Ildsjælen. Saa maatte ikke blot Selvheden, d. e. Sjælens egen Villie til at leve i Ildens Magt, døe og gaae tilgrunde i Kjærlighedens Billede, men selve Kjærlighedens Billede maatte give sig ind i Dødens Strenghed. Alt maatte synke i Døden, paa det at Alt igjennem Døden maatte indgaae i Guds Villie og Forbarmelse, og atter opgaae i paradisisk Væsenhed, at Guds Aand kunde være Alt i Alt (Sign. rerum, 11, 87. 88).

Naar Bøhme siger, at Væsenheden, som var død i Adam, men atter er bleven levende i Christo, raabte tilligemed Sjælen: Min Gud! min Gud! hvi haver Du forladt mig: saa troe vi tilnærmelsesviis at kunne forstaae dette vidunderligt dybe, men dunkle Sted, naar vi ved Væsenheden forstaae Aanden i

*) Sign. rerum, 11, 10: „Daß die Ichheit also in der Menschheit aufhöre und der Geist Gottes Alles in Allem, die Ichheit aber nur sein Werkzeug sei."

dens Forskjel fra Sjælen, det i strengere Forstand Guds-billedlige i den menneskelige Natur, der gjør den skikket til Kjærligheden og til at forenes med Ideen, Jomfruen. Ikke blot Legemet maatte døe paa Korset; ikke blot den sjælelige Jeghed, der begjærer Selvopholdelse og de jordiske Livsgoder, som i Gethsemane, maatte døe; men ogsaa den aandelige Jeghed, Kjærlighedsvillien, Villien til det Guds Rige, han skulde stifte. Ogsaa denne maatte døe som Jeghed, som Noget, der var Christi Eget, thi Kjærligheden skal Intet have som sit Eget, som sin Eiendom. Selve hans Værk og hans Rige maatte synke i Døden for ham, da Guds talende Ord stod stille. Vel kan der siges, at Christus under hele sit virkende Liv Intet vilde have som sit Eget, men Alt som Faderens, at han ikke søgte sin egen Ære, men Faderens. Men det er netop dette, der nu i Lidelsen, i Døden skal bestaae sin Prøve, hvor han skal offre Alt (Sign. rerum, 11, 87. 88). Men med denne Offerdød var Christi Sjæleliv og Aandsliv ikke tilintetgjort; kun Menneskeheden i ham havde ganske opgivet sin egen Villie. Men denne var nu ganske bleven indført i den første Villie, i Faderens Villie, som i den første Rod (Myst. magn., 29, 24). Da han ganske overgav Alt i Faderens Hænder, da havde Kjærligheden slukket Vreden, og selve Vreden var sjunken i Døden. Temperaturen var gjenoprettet i ham, der vicarierede for den faldne Skabning.

Du kjære, søgende Gemyt, der svømmer omkring som i et mørkt Bad, hvor Du hverken veed ud eller ind, hold Dig til den korsfæstede Christus. Forlad dine Skyldnere og beed Gud, at han for Christi Skyld vil forlade Dig din Skyld, da vil han høre Dig, og Du skal blive indført i Christi Proces, der ender i Lyset og Lysriget.

Den ophøiede Christus.

§ 84.

Fra Graven opstod Frelseren ved Midnatstide i et paradisisk Legeme, i hvilket hans jordiske Legeme ligesom var opslugt, hvorfor han ogsaa stundom kunde vise det for Disciplene til et Vidnesbyrd, at det var ham selv. At Stenen blev væltet fra Graven, var kun til et Tegn for Disciplene og Jøderne; thi for Christus selv var det ufornødent. Han kunde med sit Legeme gaae igjennem lukkede Døre og gjennem alle Ting. Ved Christi Opstandelse er han beviist at være en sand Herre over Himmel, Jord og Helvede, at ham er given al Magt i Himlen og paa Jorden. Lad dette være Eder sagt, alle I Jøder, Tyrker og Hedninger: det nytter Eder ikke, at I forvente en Anden. Seer kun til, at Vredens, at Dommens Ild ikke skal komme over Eder!

I 40 Dage aabenbarede han sig til enkelte Tider for Disciplene og blev synlig for dem; og tilsidst opfoer han til Himlen og satte sig hos Faderens høire Haand. Himlen er den synlige Verdens indvendige Grund, og Guds høire Haand hans Almagts Kraft.

§ 85.

Hvor er da Christus og hvor er Guds høire Haand? Bøhme stemmer her ganske med den gammellutherske Dogmatik, der lærer, at Guds høire Haand er allevegne (dextera dei ubique est), og at Christus ikke er paa et bestemt Sted. Luther bekæmper den middelalderlige Scholastik: „De digte en Gøglehimmel, hvor der staaer en gylden Stol, og Christus sidder ved Siden af Faderen i en Chorkappe og med en

gyldne Krone." „De tale barnagtigt om Himlen, ville, at Christus skal have et Sted i Himlen, ligesom Storken, der har en Rede i et Træ." Men hvor rigtigt det nu end er, at alle materielle Rumsbestemmelser, der hentes fra denne Sandseverden, maae afvises, og at Christus ikke ligesom er indespærret (circumscriptus) paa et bestemt Sted i Himlen, saa er denne lutherske Bestemmelse dog utilstrækkelig, og det maa betragtes som en Mangel hos Bøhme, at han her ikke er gaaet ud over den lutherske Idealisme og ikke har fastholdt sin egen Realisme. Vi kunne ikke tænke nogen virkelig Existens, kunne ikke tænke Christi himmelske Individualitet uden et Forhold til Rummet, hvormed ingenlunde er givet, at disse materielle Rumsbestemmelser, i hvilke vi ere bundne, ere de eneste mulige. Om end Guds høire Haand, hans Almagt, er allevegne, følger da deraf, at selve Sædet hos Guds høire Haand er allevegne? Naar Luther siger, at Christus ikke er paa et enkelt Sted, men allevegne, da bliver denne Ubiqvitet en diffus, en ubestemt Udbredelse i Alskabningen, ikke synderlig forskjellig fra den pantheistiske Immanens med en pantheistisk Naturchristus, om end dette er meget langt fra Luthers Tanke. Vi fastholde, uagtet Luthers polemiske Yttringer, hvad der var Sandheden i Middelalderens Realisme, om end denne stundom klædte sig i barnagtige Former, at der maa være et Centralsted for Guds Magt og Herlighed, et Allerhelligste i Himlen selv, hvor den fulde Nærværelse er (Hebr. 9), kunne ikke tænke Guds allestedsnærværende Magt, naar denne ikke tillige er centraliseret i sig selv*). Allerede Oetinger gaaer videre end Bøhme, naar han taler om en concentreret Ubiqvitet. Vi tage ikke i Betænkning at sige, at Christus er der, hvor

---

*) Rocholl: Die Realpräsenz, 138 ff.

Thronen er, og hvor de syv Aander eller Fakler staae for Thronen. Thronen er netop dette Centralsted i den inderste Helligdom. Men der er han ikke indespærret som i et jordisk Rum. Derfra kan han gjennemtrænge Alt med sine Kræfter og Gaver, kan give sig virksom Nærværelse, hvor han vil, kan være med os alle Dage, kan formedelst Ordet og Sacramenterne og den Helligaand komme med Faderen og tage Bolig hos os, kan i Kirken vandre mellem de syv Lysestager, d. v. s. kan være sin Kirkes Midte. Den høiere Region kan gjennemtrænge den lavere, medens den lavere ikke kan gjennemtrænge den høiere, om end den høiere Region er os ganske nær, omsvæver og omringer os. Thi om materielle Distancer kan her ikke være Tale. Som den, der er i den uskabte Himmels Midte, er han ogsaa Alskabningens Midte, er han ogsaa Kirkens Midte.

§ 86.

I Opfattelsen af selve Himmelfartens Begivenhed, da han opfoer og Skyen borttog ham fra Disciplenes Øine, som Skriften beretter, modsætter Bøhme sig den scholastiske Opfattelse, der „digter og maaler, hvor mange tusinde Mile der er fra Jorden til den Himmel, til hvilken Christus er opfaren" (Drei Princ., 25, 110). Da Himlen er den ydre Verdens indvendige Grund, lærer han i Overeensstemmelse med de lutherske Theologer, at Himlen er os ganske nær, og at man, som det f. Ex. er udtalt af den gamle Philipp Nicolai, Forfatteren af den bekjendte Psalme: „Af Høiheden oprunden er", efter Døden ikke behøver at foretage en Reise for at komme ind i Himlen, men at de, som værdiges til at komme der, kun behøve at slaae Øinene op. Det kan betragtes som en Anskuelse af Christi Himmelfart, der i Prote-

stantismen er bleven mere og mere almindelig, at Veien til Himlen ikke gaaer igjennem uendelige Strækninger i Stjernerummet, en middelalderlig Opfattelse, hvilken mange af Christendommens Modstandere i vore Dage gjøre sig den Uleilighed at bekæmpe, som om denne var den eneste mulige. Med Rette have de gamle Dogmatikere opfattet Herrens Himmelfart, der neppe, forsaavidt som den var synlig, behøver at tænkes som en i længere Tid vedvarende Bevægelse, som et Tegn, et σημεῖον (δεικτικῶς), der var nødvendigt for Disciplene, for at tilkjendegive, at nu var Christi Værk afsluttet, at nu omstiftede han Livet i den jordiske Sphære, hvor der er Synd og Død, Mørke og Tyngde, med Himlen, det uforkrænkelige Lysrige, hvor han fra nu af vil udøve sin usynlige Virksomhed. For Christus selv var denne synlige Opløftelse ikke nødvendig. Det er neppe for bristigt at antage, at han, hvis Legemlighed nu ganske var forklaret til at indgaae i Himlen, havde kunnet blive staaende, hvor han stod, være bleven usynlig for dem, og da været i Himlen, ligesom en Bevægelse ab extra ad intra, en Tilbagegang til de hemmelige, bagved denne Verden liggende Regioner.

Og dog, skjøndt vi saaledes afvise de materielle Rumsbestemmelser med Længdemaal og Mile, nødes vi atter til i selve Himlen at sætte Rumsbestemmelser af en anden og høiere Art. Thi der siges udtrykkeligt i Skriften, at han er gangen gjennem Himlene (Hebr. 4, 14), og at han er indgangen i selve Himlen, hvilken sidste kun kan være Himlenes Himmel, hvor Thronen er. Ja, der siges jo om den fattige Lazarus, at Englene bar ham til Abrahams Skjød. Her er altsaa baade Bevægelse og Rumsforhold, hvilke vi af gode Grunde ikke formaae nærmere at erkjende, saalænge som vore Øine ere holdte af Materialitetens Forhæng. Vi kunne sige: der

er en Sky, som skjuler disse Egne for vore Øine, og denne Sky er væsentlig vort eget Kjød, vor egen materielle Natur. Kun dette kunne vi sige: hvor der er Legemlighed, maa der være Udstrækning og Udstrækningsforhold. Spørgsmaalet bliver da kun, om denne materielle Legemlighed, der idelig døer og gaaer i Putrefaction, er den eneste mulige og virkelige. Skriften siger os, at der gives en aandelig og himmelsk Legemlighed, hvoraf følger, at der ogsaa maae være dertil svarende Rumsforhold. Har Christus en forklaret og herliggjort Legemlighed, en Artikel, hvormed hele Christendommen staaer og falder, maa der ogsaa være en Region, som svarer til denne. Skjøndt nu denne Region eller disse Regioner i Sammenligning med vor materielle Region maae kaldes rumfrie, værende over Rummet, kan der dog ikke tillægges dem en fuldkommen Rumløshed. Thi ogsaa der maae der findes qvantitative og phænomenale Forhold, saasandt som der i Faderens Huus ere mange Boliger, og saasandt som vi i Himlen maae tænke Thronen med de syv Fakler.

Det er dette Punct, Nødvendigheden af en Stedlighed i hiin Verden, hvorpaa Bøhme ikke nærmere har indladt sig, skjøndt det netop af ham synes at maatte forventes, da han med saa stor Energie hævder den uskabte Himmel. Han er her ikke kommen videre end den gamle lutherske Dogmatik, der i sin Kamp mod Middelalderens Scholastik, hvis væsentlige Indhold er optaget af Dante, har kastet Barnet ud med Badet. Vi komme tilbage dertil i hans Eschatologie.

Naadens Tilegnelse. Gjenfødelsen.

§ 87.

Paa Pintsedagen blev den Helligaand udgydt fra Trinitetens Centrum, og alle Guds Unders Døre bleve oplukkede.

Thi Guds Aand gik ind i Menneskenes Essenser, i de inderste Livsgrunde, fyldte dem og talede ud af alle Centra. Hjerter, Munde og Øren bleve oplukkede, og Apostlene talede i Folkenes Tunger. Da begyndte Christi Proces at gjentage sig i de menneskelige Sjæle; thi Alt, hvad Christus har gjort udenfor os, det skal gjentage sig indeni os, at vi selv kunne komme tilbage i Temperaturen og gaae ud af den Turba, i hvilken vi ere bestedte. Dette skeer ved den nye Fødsel (Drei Princ., 26, 4. 5).

Gjenfødelsen skeer ved Christi Aand og Naadens Midler, Ordet og Sacramenterne. Hvor høit nu end Bøhme stiller Ordet og Sacramenterne, indskjærper han dog atter og atter, at Formaalet, Sagen, hvorpaa det kommer an, er det, som ved disse Midler skal virkes: Gjenfødelsen, det nye Menneske efter Christi Lignelse. Derfor kæmper han saa stærkt mod Babel, den bestaaende Kirke, hvor man kun udvortes bruger Sacramenterne, kun udvortes prædiker og hører Ordet uden de sande Bevægelser i Hjertet, uden at de indre Døre virkelig ere oplukkede. Det nytter ikke, siger han til Præsterne, at Du paa Prædikestolen raaber og skriger; har Du ikke den rette Hammer, der kan slaae den Klokke, der klinger i Hjerterne, da er Du i Virkeligheden stum for dem, der høre Dig. Christi Aand og Christi Kraft maa være i dine Ord, at dine Tilhørere i dine Ord maae kunne mærke Christi, den gode Hyrdes Stemme *). I Babel har man kun den historiske Tro. Det er idel Historiebørn med en blot historisk Villie til at frelses, der hver Søndag findes i Steenkirkerne. De mene, at det er nok at antage, at samtykke i, at Christus er død for vore Synder, og at hans Retfærdighed bliver os tilregnet, og at de da kunne vedblive at være som de ere og gaae hen i deres gamle Verdslighed og Synd. Paa mange Steder i sine

*) Dreifaches Leben, 18, 18.

Skrifter bliver Bøhme meget heftig mod Babel. Han kæmper mod alle disse Navnchristne, Titelchristne, Skinchristne, Vanechristne, alle disse Præster, der kun ere lydende Malm og klingende Bjælder, Leiesvende, der kun søge deres egen Ære og Fordeel, lade Buge o. s. v. — Klager, der ere velbekjendte fra enhver Opvækkelsestid i Kirken.

Det nytter ikke med Babel. Du bliver ikke salig ved en blot historisk Tro, ved hvilken Du indbilder Dig at kunne kaste Naadens Kappe udenom Dig, medens Du indenfor vedbliver at være et vildt Dyr. Betænk, o Menneske! at vi kunne staae i tre Principer, det mørke Ildprincip eller det djævelske Princip, denne Verdens Princip med Verdens Lyst og Begjæringer, men at det bør os at indgaae i Lysprincipet og i Lysriget, som vi tabte ved Adams Fald, og som Christus har bragt tilbage til os. Hvad det kommer an paa er, at Lyset og Lysverdenen tændes i Dig. Betænk, at vi i denne Verden ere som i en Ager. Alle voxe vi en Væxt i det Forborgne, og naar vort Timeglas er udrundet, og dette udvortes Legeme bliver et Cadaver, og den udvortes Verden tages fra os: da skal det blive aabenbart, om det nye Menneske er født og voxet i Dig, eller om det kun er det gamle Menneske, der er voxet med sine gamle Egenskaber, Hovmod, Misundelse, Gjerrighed og Vrede. Da skal det vise sig, om Du hører til Guds Aands Børn, eller Du hører til dem, der i Steenkirkerne have trøstet sig med en tilregnet Retfærdighed og dog ere vedblevne at være gjerrige Hunde, forfængelige Paafugle, geile Bukke og andre fordømmelige Dyr. Der maa skee en stor Forandring med Dig; Du maa døe med Christus, afdøe fra din syndige Jeghed og Selvhed, dine onde Tilbøieligheder, at Christus maa opstaae i Dig. Der maa skee et Gjennembrud i den fjerde Naturskikkelse, i Lynet, at Du kan komme ud af Guds Vrede, ud af Angst-

kammeret, hvori Du dog hemmelig er fangen. Per ignem, per crucem ad lucem!

§ 88.

Maaskee der ere dem, som her ville spørge, om Bøhme har glemt, at Gjenfødelsen skeer ved Daaben, at Daaben er et Gjenfødelsens Bad? Han har ikke glemt det. Han lærer, at Gud ved Daaben indfører sin Naadepagt i Menneskeheden; at det hele Menneske, baade Sjæl, Aand og Legeme trænger til at døbes, trænger til en ny Salvelse, en ny Tinctur, at et nyt Liv kan komme til at fremblomstre og grønnes. Gjennem Vandets Element meddeles det himmelske Element formedelst Ordet, og det er den hele Trinitet, der døber. Faderen døber med Ild til Bod og Omvendelse og angriber Sjælen med Loven, med sin strenge Retfærdighed, hvorved Grunden lægges til Bod og Sorg over Synden. Sønnen døber med Kjærligheden og Naaden, med det milde Lys, slukker Faderens Vrede og helbreder Sjælen ved Syndernes Forladelse. Den Helligaand døber med et nyt Liv og giver den rette Forstand og den rette Tro, at vi antage og erkjende saadant (Taufe, II, 3, 15). Og alt dette er ikke blot som i et Sindbillede. Der foregaaer en væsentlig Virkning, en Forening af Naadens Essens og Menneskets Essens. Den syndige Menneskenatur faaer en ny Tinctur, en ny Livsolie, der dog først kan udfolde sin Kraft, naar Troen kommer til.

Men hvad nytter det, at der i Babel prædikes om Daaben og Daabspagten, naar der ikke prædikes ordentligt om Troen? Man lærer os en tilregnet Retfærdighed og en tilregnet Naade, (46. Sendb.), men hvad Troen er, hvorledes den fødes, hvad den er i Essens og Væsen, og hvorledes den griber Christi Fortjeneste, derom ere de Fleste ganske stumme. Deri ere de blinde, og det bliver ved den blot historiske Tro, der kun

giver os Titelchristne. At troe er ikke blot at antage for sandt, ikke blot at samtykke i, at dette forholder sig saaledes. Det er ikke blot en Tanke og en Viden, som ogsaa Djævlene have; nei, at troe, det er at tage af Naaden, tage af Guds Væsen, og dertil hører en stor og mægtig Alvor. Troen er en mægtig Begjæring, en Hunger og Tørst efter Christus og Christi Aand, og at man ganske sætter sin Imagination i det, man begjærer, og at man indfører, indoptager det i sig. I Troen fører Sjælen sin Villie ud af dette fordærvede Kjød med al dets Forfængelighed og fører den ind i Christi aabne Port. Christus drager da min Villie, som jeg overgiver ham, ind i sin Villie, tingerer min Villie med den guddommelige Krafts høieste Tinctur og indfører den i Gud. Der træder han med sin Villie frem for Gud (Sendb. 46), og i hans Villie er min Villie, og jeg bliver antagen som et Naadens Barn.

For Bøhme er altsaa Troen den dybeste Villiesact. Dog er der Ingen, som ved egen Kraft kan troe. Skal jeg troe, da maa Christi Aand, Christi Begjæring, Christi Villie troe i min Begjæring og Villie. Ikke er dette at forstaae i Betydningen af et fatalistisk Naadevalg. Skjøndt Troen selv er en Virkning af Naaden, har dog det naturlige Menneske et Valg, om han vil give sig hen, vil lade sig gribe af Naaden eller om han vil modstaae Naaden. Bøhme gjentager ofte Herrens Ord til Jerusalem: I vilde ikke!

§ 89.

Der er bleven indvendt mod Bøhme, at Retfærdiggjørelsen af Troen, dette Hjertepunct i det lutherske Troesliv, hos ham ikke kommer til sin Ret, fordi han ikke gjør en grundig Forskjel mellem Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse. Unegtelig er denne Distinction af stor Vigtighed, naar der

spørges, hvorpaa jeg grunder min Vished om at være tagen til Naade af Gud. Skal jeg bygge denne Vished paa min Helliggjørelse, bygges den paa et skrøbeligt Grundlag, da min Helliggjørelse er et ufuldkomment Stykkeværk, hvori der baade er Fremgang og Tilbagegang. Vished kan jeg kun have, naar den udelukkende bygges paa Guds Naade, der for Christi Skyld vil forlade mig mine Synder og antage mig som sit Barn. Jeg kjendes da retfærdig for Gud, ikke paa Grund af nogen Fortjeneste eller Gjerning, men forbi jeg i Troen tilegner mig Christi Fortjeneste, som Gud af Naade tilregner mig. Denne min Tro er ikke i fjerneste Maade min Fortjeneste. Det er kun det Organ, i hvilket jeg modtager Naaden, er kun ligesom den Haand, med hvilken jeg rækker og griber Naaden. Først herfra kan Helliggjørelsen udgaae som en Stræben efter Livets Retfærdighed, Livets Fuldkommenhed.

Det maa vistnok indrømmes, at Bøhme ikke har ladet det være sig magtpaaliggende at udvikle denne Distinction. Og ligeledes maa indrømmes, at hans Tale om en iboende Naade, en iboende Retfærdighed kan give Anledning til Misforstaaelse, naar der ikke sees hen til hans egentlige Intention. Men paa den anden Side maa ikke oversees, at han netop vil give et Correctiv mod en abstract og mechanisk Distinction, en falsk Sondring, en usand Adskillelse af Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse, Forsoning og Forløsning, der var bleven almindelig. Thi Mange meente, at naar man kun antog Retfærdiggjørelsen af Troen som en Læresætning, hvori man samtykkede, da kunde man dække sig med Naadens Kappe, uden at der behøvedes nogen alvorlig Villie til Helliggjørelse eller til at komme i et virkeligt Livssamfund med Christus. Den inderste Mening af Bøhmes Polemik er denne: at det ikke gaaer an, saaledes at distingvere mellem Retfærdig-

gjørelse og Helliggjørelse, at man derved fornegter deres nødvendige Forbindelse, kun lader Helliggjørelsen komme som et tilfældigt Tillæg, der ogsaa til Nød kan undværes. For Bøhme er den retfærdiggjørende Tro ikke en udvortes Sætning, men et Livsmoment i Sjælen, der ikke maa løsrives fra de andre Livsmomenter, men maa vedblive at være i Livsprocessens Heelhed. Hans Mening er: saasandt som Troen er en Villie, der griber Christum, saasandt maa den hele Christus og Samfundet med ham være Villiens Gjenstand. Jeg kan ikke alvorlig ville blive deelagtig i Christi Forsoning, Gjenoprettelsen af den brudte Pagt og Borttagelsen af Skylden, uden ogsaa at ville blive deelagtig i hans Forløsning, den virkelige Renselse og Udfrielse fra Synden og de syndige Tilbøieligheder, uden ogsaa at fatte Villien til det nye Levnet. Jeg kan ikke troe paa Christus som min Retfærdighed og sætte min Imagination i hans naaderige Lysbillede, uden ogsaa at forsage Djævlebilledet og Verdensbilledet, uden ogsaa at udjage disse falske Billeder af Sjælen.

Saaledes antage vi, at Bøhme maa forstaaes, naar der sees hen til hans Intention, og man ikke blot vil presse enkelte, uforsigtige Udtryk i hans Polemik. Han har aldrig negtet, at al vor Retfærdigheds Kilde er Christus, den Korsfæstede og Opstandne (justitia extra nos posita). Paa mangfoldige Steder viser han paa det Klareste, at han bygger sin Salighed, sin Forvisning om Guds Naade, ikke paa Noget hos sig selv, men udelukkende paa Guds Barmhjertighed i Christo, paa Christi Lidelse og Død — der jo ogsaa er Midtpunctet i hans Christologie —, i hvilken vi ganske skulle indsænke os, i hvilken vi ganske skulle indvikle vor Villie. Og endnu i sin Dødsstund beviste han dette, idet han bad: „Du korsfæstede Herre Jesu Christe, forbarm Dig over mig og

tag mig ind i dit Rige!" Men han vil, at det skal tages alvorligt med Troen. Uden at sige det, og uden maaskee at være sig det fuldt bevidst, fører han herved tilbage til Reformatorernes og vor Kirkes oprindelige Lære om Troen, at den nemlig ikke blot er en Kundskab og et Samtykke (notitia, assensus), men en hjertelig Fortrøstning til Guds Naade i Christo, en Griben af Naaden, som den ogsaa er en Grebethed af Christus. Men er Troen dette, da maa der ogsaa i Troen være en virkelig Forening med Christus. Og man vil ikke kunne forundres over, at Bøhme ikke har kunnet nøies med, at Retfærdiggjørelsen kun er en udvortes Domsact, hvorved Mennesket erklæres for retfærdig, uden at der foregaaer nogensomhelst Forandring indeni ham, uden at der skeer nogen virkelig Meddelelse af Christi Retfærdighed, om end kun som i en første Begyndelse, der kan lignes med et Sennepskorn; hvad Luther i Fortalen til Romerbrevet kalder „Gavernes eller Aandens Begyndelse". Det er dette, Bøhme udtrykker ved at sige, at Christus tingerer vor Villie, meddeler den en Livskraft, for at føre den ind i en høiere Livsform, hvilket da under Livets Fremgang kan blive til en iboende Naade. Er Villien tingeret af Christus, da maa den retfærdiggjørende Tro have Helliggjørelsens Spire, maa ikke blot være en levende, men en levendegjørende, en helliggjørende Tro, der i sig har den nye Lydigheds Princip. Da maa der mellem Christus og den Troende bestaae en mystisk Forening (unio mystica), der gjennem Livsudviklingen skal voxe og tiltage.

Den levende Idee hos Bøhme er Livet. Hvad han i nærværende Sammenhæng driver paa er, at Christendommen i det enkelte Menneske skal være et Liv i sin fuldstændige Bevægelse, i sin Proces. Det er den levende, christelige Personlighed, det hele Christenmenneske, han fører frem for os i sin

Lære om Gjenfødelsen, der for ham strækker sig igjennem hele Livet.

§ 90.

Derfor kommer han saa ofte tilbage til det christelige Livs Kampe, der vedvare indtil dette Livs Ende. Vi have to Villier i vor Natur, den ene, den stille, huldsalige Lilie, som er det nye Menneskes Villie, og den anden, den urolige, fordærvelige Tidsel, som er den gamle, adamitiske Villie, og disse ere altid i Strid med hinanden. Vi have et Liliebarn og et Tidselbarn indeni os, og denne Verdens Storme gaae ofte hen over Lilien med stærke Uveir, at det stundom kan synes, som maatte Lilien ganske forgaae. Men ved Guds Naade voxer den og grønnes, at den omsider kan fremblomstre i Evigheden, naar dette Legeme falder af som et Hylster. Det gjælder kun om at holde ud i Kampen og i Jesu Navn stride mod Fristelsen. Thi snart fristes vi af vort eget hovmodige Jeg, der ret egentlig er en Tidsel, snart af Djævelen og snart af vort Kjød. Som et Middel mod Alt, hvad der vil forhindre vor Salighed, anbefaler han Bønnen i Jesu Navn. Thi Jesu Navn er en Port, og hvad der tales ind igjennem denne Port, det naaer Guds Øre; det hører han. Formedelst Bønnen svinger Sjælen sig ud af Angstens Centrum, af Helvedes Afgrund, af denne Verdens Aand, og trænger ind i det andet Princip, i Lyset, i Christus, i Guds Hjerte. Men vil Du bede, maa Du først rense Dig fra alle dine Vederstyggeligheder, og Du maa dernæst prøve Dig selv, om der er Noget, Du høiere begjærer end Guds Barmhjertighed. Men er Guds Barmhjertighed Dig det Høieste, og er det Alvor med din Bøn, da skal Du seire. Thi at bede er ikke blot at ønske, men at virke i Guds Kraft. I den sande

Bøn bliver Sjælen en hungrig, magisk Ild, der af Christi Menneskeblivelse drager Guds Væsen ind i sig, og Sjælen bliver beklædet med et Lyslegeme, hvori den kan finde Hvile, medens den i Verden kun har Angst (Sendbr., 11, 21).

Ofte vender Bøhme i sine Betragtninger tilbage til Anfægtelsens Tilstande, naar Sjælen falder i Tvivl om sin Salighed, naar Synderne trykke og Sjælen er uden Trøst, naar Djævel og Helvede storme ind paa den og ville bringe den til at fortvivle. Han kjender saadanne Tilstande af egen Erfaring, thi selv er han jo i en stedsevarende Proces, at hans Guld kan blive luttret, at de haarde Stene, hvori det er fængslet, kunne blive sprængte, at Lilien, som er indeni ham, kan komme til at grønnes. Vi have allerede hørt ham om den Time, da han laae paa Bjerget mod Midnat, da alle Træer faldt over ham, da Stormene gik hen over ham, da Antichristen opspilede sit Gab for at sluge ham, og da omsider Sophia kom og trøstede ham. Han giver alle Anfægtede det Raad, som han selv har fulgt, under ingen Betingelse at slippe Troen, under ingen Betingelse at opgive den faste Villie til at blive salig. Og om Du end ikke faaer Kraft i Hjertet, og om end Djævelen nedslaaer din Tunge, Du skal dog lade Guds Forjættelser være Dig vissere end dit eget Hjerte. Og om dit eget Hjerte end siger: Nei! det skal dog ikke grue. Du skal holde fast ved dette Forsæt: Herre! jeg slipper Dig ikke! Gjør med mig, hvad Du vil, jeg vil være din! Da skal han forbarme sig over Dig og Du skal komme til at gaae ind i Guds Villie, hvor Du er et Guds Barn, hvor Christi Fortjeneste er din Fortjeneste, hans Liv, Død og Opstandelse alle ere dine, og hvor Du er

et Lem paa Christi Legeme, og hans Aand er din Aand (Menschw. Christi, III, 8, 2).

Til Bøhmes Lære om Anfægtelserne, i hvilken han viser et dybt Kjendskab til det menneskelige Hjerte, hører hans Skrift om de fire Complexioner, der er skrevet som en Anviisning for et stedse sørgmodigt og anfægtet Hjerte. Ved de fire Complexioner forstaaer han, hvad vi kalde de fire Temperamenter, hvilke han sammenstiller med de fire Elementer: det sangvinske med Luften, det choleriske med Ilden, det phlegmatiske med Vandet, det melancholske med Jorden, der er kold, tør og mørk og higer efter Lyset. Complexionerne høre ikke til Sjælens evige Væsen, men have kun timelig Betydning. De ere kun Herberger, Vaaningshuse, i hvilke de forskjellige Sjæle maae boe under dette udvortes Liv. De medgives Mennesket ved hans Undfangelse og Fødsel, og hvilket Temperament man faaer, beroer paa Stjernernes Indflydelse og Naturaanden. Heraf gjør han nu en særlig Anvendelse til Trøst og Formaning for det melancholske Temperament. Den melancholske Temperatur er tør og mørk og har en Tilbøielighed til at fortære sig i sig selv. Den bliver altid i Sørgehuset og har en stedsevarende Frygt for Guds Vrede og Vredens Magt. Sjæle, der staae i dette Herberge, hvor de ofte klage over, at Gud har glemt dem, at de ere forladte og uden Trøst og ikke kunne fornemme Naaden, skulle vide, at mange Anfægtelser ikke komme fra Djævelen, men fra den naturlige Complexion. De skulle vide, at de i dette dunkle Kammer vel have Djævelen til Nabo, der jo boer i Mørket, men at han ikke kan skade dem, naar de kun holde fast ved Guds Forjættelse og troe, skjøndt de ikke see. De skulle vide, at Gud vil prøve dem i dette dunkle Kammer, og at de skulle kæmpe og stride med sig selv, betænkende, at dette

er til deres eget Gavn, og at medens Sjælen staaer i Sorgehuset, staaer den ikke i Syndens Huus, og at det er en stor Synd, at hengive sig til falske Phantasier, der foregøgle os, at Gud ikke vil være os naadig. Som Midler mod den melancholske Naturs Anfægtelser tilraader Bøhme Arbeidsomhed, da Ledigang kun nærer Sørgmodigheden. En Sjæl i det melancholske Kammer skal heller ikke formeget hengive sig til Eensomhed, men søge Menneskenes Selskab og tale med Folk, for at slippe de svære Tanker. Den skal ikke læse mange Bøger, allerminbst saadanne, der handle om Naadevalget, men i alle saadanne Spørgsmaal eenfoldigt holde sig til den hellige Skrift. Den skal ikke hengive sig til Speculationer og Grublerier. Men er en Sjæl i det dunkle Kammer begavet med en dyb Sands, at den maa granske og ikke kan slippe Granskningen, da skal den i Gudsfrygt, under stadig Bøn og Paakaldelse, lægge sig efter centrum naturæ, thi da seer den ind i sin egen Grund, og da forsvinder al Frygt og Sørgmodighed og den kommer til Ro. Dette vidner Bøhme af egen Erfaring, thi han boede selv i denne Verden i det melancholske Herberge.

§ 91.

Vi ville slutte denne Fremstilling med at erindre om et eenfoldigt Billede af Livet under Synden og Vreden, og Livet under Naaden i Christi Efterfølgelse, som Bøhme har udkastet i en „Samtale mellem en oplyst og en uoplyst Sjæl" i et Sendebrev til en Sjæl, der hungrer og tørster efter Christi Kjærlighed.

En arm Sjæl var nemlig vandret ud af Paradiset og var indkommen i denne Verden. Her møder Djævelen den og forestiller den, at naar den vil afbryde sin Villie fra Guds

Villie, og fra Gud indføre sin Villie i Naturen og i Creaturene, og aabne sit centrum naturæ, vil den kunne erkjende Alt og blive sin egen Herre paa Jorden og herske i Verden med stor Magt. Djævelen viste den en sig i Halen bidende Slange, der ganske saae ud som et Ildhjul (et Billede paa centrum naturæ, Ormen), og sagde til den: Du selv er et saadant Ildhjul, en saadan Mercurius in Vulcano; naar Du kun vil opvække det i Dig ved at afbryde din Villie fra Guds Villie, da skal Du faae alle Ting i din Magt. Sjælen lod sig da forføre, aabnede sit centrum naturæ og gik ud af Temperaturen; og nu vaagnede alle Naturens Egenskaber i Sjælen, og enhver af dem indførte sig selv i egen Lyst og egen Begjæring. Fødselshjulet stod i Brand, og der optændtes en Lyst til at opløfte sig over Alt, til at herske over Alt og til at foragte Ydmyghed, nemlig Hovmod og Hoffærdighed. Der optændtes en Lyst til at trække Alt til sig og at besidde Alt, Gjerrighed. Der optændtes en tidselagtig, fjendtlig Lyst, en Helvedes Gift, Misundelsen. Og der vaagnede en Lyst som en Ild, der vil myrde og dræbe Alt, hvad der ikke vilde underkaste sig dette Hovmod, nemlig Vreden. Hele Helvedes Fundament blev aabenbart i denne Sjæl, Djævelen førte den fra den ene Last i den anden, og Sjælen tabte Gud, Paradiis og Himmerige og blev en Orm, ligesom Ildslangen, hvilken Djævelen havde viist den. I denne Tilstand mødte den vor kjære Herre Jesus Christus, der var kommen i Verden for at forstyrre Djævelens Gjerninger, og han saae paa den med sin Barmhjertighed og kaldte den tilbage. Den skulde omvende sig og gjøre Bod, da vilde han forløse den fra Slangebilledet og atter indføre den i Paradiset. Da betragtede Sjælen sig selv og forfærdedes i den allerstørste Angst, thi Guds retfærdige Dom var aabenbar. Da sagde

den Herre Christus med sin Naadestemme: Omvend Dig og forlad Forfængeligheden, saa kommer Du til min Naade.

Nu traadte Sjælen da frem for Gud og bad om Naade; og den søgte at trøste sig ved den Herres Jesu Christi Forsoning, at han har lidt i vort Sted. Men da Slangebilledet ikke var afskaffet og Sjælen ikke mærkede, at den endnu var monstrøs, og at den havde beholdt alle sine onde Tilbøieligheder i deres falske Naturret, saa kunde den ikke komme til Fred. Thi naar den vilde bede og indføre sin Villie i Gud, da flygtede alle Tankerne bort fra Gud og gik ind i jordiske Ting. Djævelen fristede den paa alle Maader og sagde blandt Andet til den i dens Uro: Hvi plager Du Dig? See til Verden, hvorledes den lever i Glæde. Den bliver alligevel salig. Christus har jo betalt og fyldestgjort for alle Mennesker. Du behøver kun at trøste Dig med, at det eengang er skeet, saa bliver Du salig. Her i denne Verden kan Du dog ikke komme til Guds Fornemmelse; plei da dit Legeme og den timelige Herlighed. Saligheden kommer nok paa det Sidste.

Men ved alt dette kunde Sjælen ikke komme til Ro. Og endnu mærkede den ikke, at den var monstrøs. Snart vilde den hengive sig til Verdens Lyst, og snart forlængtes den efter Gud og vidste ikke, at denne dens Forlængsel kom fra Gud, fra Christus, der vilde drage den fra Verden til sig. Da besluttede den at vende sig fra alle Forretninger og drage ud paa et eensomt Sted for at gjøre en grundig Bod, idet den ogsaa vilde gjøre vel imod de Fattige. Men heller ikke i Eensomheden kunde den komme til Ro, men nedsank i den dybeste Jammer, blev syg af Angst og Anfægtelse og kunde ikke finde en eneste Trøst. Da skeete det ved Guds Førelse, at der i Eensomheden kom en af Gud oplyst Sjæl

til den og grundigt oplyste den om, at den var monstrøs og omgiven af Slangebilledet, og at Feilen var, at den indbildte sig at kunne troe uden at forsage og afdøe. Og da den uoplyste Sjæl spurgte: Hvad skal jeg da gjøre, at jeg kan komme til Fred? da svarede den oplyste Sjæl: Du skal slet Intet gjøre, men Du skal ganske forlade din egen Villie i Egenkjærlighed; da blive dine onde Tilbøieligheder svage, matte og hendøende, og da synker Du med din Villie ind i det Ene, hvorfra Du i Begyndelsen er kommen. Nu ligger Du fangen i Creaturene. Naar din Villie forlader dem, saa døe Creaturene med deres onde Tilbøieligheder i Dig, hvilke nu opholde Dig, at Du ikke kan komme til Gud. Vi maae ikke af Creaturene lade os opholde eller fange, at vi ikke kunne efterfølge Christum. Derfor skulle vi ogsaa tilgive vore Fjender; thi saalænge som vi have Mennesker, ere vi fangne i fjendtlige Creature, og vor Villie er ikke fri. Og da nu Sjælen gik ind i denne Proces og Øvelse, idet den ganske nedsænkede sig i Christi Lidelse og Død, i en grundig Anger og Afdøen, saa kom den vel ikke strax til Freden; men omsider lod Gud sit Ansigt lyse for den, og den kunde bede og takke, fordi den var forløst fra Død og Helvede. Og skjøndt den derefter faldt i stor Foragt og Spot af Verden, og skjøndt Djævelen anfægtede den og sagde: Det er kun Indbildning, at Du er tagen til Naade, det er ikke af Gud: gik Sjælen dog, uden at lade sig fange af Creaturene, sin Vei gjennem indvortes og udvortes Trængsel, gjennem Glæde og Anfægtelse, og den Herre Christus gik med den, indtil den omsider indkom i det store Naaderige.

Vi see, at Bøhme i denne eenfoldige Fortælling har villet vise Forskjellen mellem en Skinomvendelse og en sand Omvendelse, mellem en udvortes Tilegnelse af Christi Retfærdighed

og en Tro paa Christi Forsoning, der er uadskillelig fra en grundig Villie til at forsage Synden og til at indgaae i det nye Levnet.

De sidste Ting.

§ 92.

Idet vi nu gaae over til at betragte Bøhmes Lære om de sidste Ting, kunne vi ikke tilbageholde det Ønske, at han ogsaa her havde givet et Correctiv til Datidens kirkelige Theologie; thi i det Væsentlige kommer han ikke ud over den gammellutherske Dogmatik, hvis Eschatologie har bekjendte Mangler. Ikke destomindre har han i Udførelsen sit Eiendommelige, der fører os tilbage til hans Grundanskuelses Dybder.

Himmel og Helvede. Den uforanderlige Villie efter Døden.

§ 93.

Hvor farer Sjælen hen, naar den skilles fra Legemet? Bøhme svarer: Den, som rettelig forstaaer de tre Principer, behøver ikke at spørge derom. I dette Liv kan Mennesket staae i tre Principer. Det første Princip, det mørke Ildprincip, er evigt, thi det har sin Rod i det evige centrum naturæ, Guds Vrede; det andet Princip, Lysprincipet, er ogsaa evigt, thi det har sin Rod i Guds evige Kjærlighed. Det tredie Princip, denne udvortes Verden, er timeligt, og naar da Legemet, hvorved vi hænge sammen med denne udvortes Verden, sønderbrydes og bliver et Cadaver, maa Sjælen staae i et af de tvende, evige Principer, i Himlen eller i

Helvede. Her i dette nærværende Liv har Sjælen endnu et Valg og kan lade sig igjenføde. Her kan den endnu ændre sin Villie; men efter Legemets Død har den Intet mere, hvori den kan ændre sin Villie. Her kan den endnu sønderbryde sine Villeder og sætte sin Villie i Andet; efter Døden ikke mere. Da maa den beholde, hvad den har taget med sig i sin Begjæring og i sin Imagination. Det, hvori den har indviklet sin Villie her i Livet, det beholder den og kan ikke komme løs derfra. Er den indgangen i den stille Evighed, staaer den i en Magia og seer paa eengang sit hele Liv, alle sine Gjerninger, vel ikke i Virkeligheden, men i deres Figurer, i en magisk Speiling. Den Egenskab, som her i Livet har været den stærkeste i Sjælen, bliver hisset endnu stærkere. Dette er en stor Trøst for de Troende *); thi dersom Du her alvorligt kæmper mod dine onde Egenskaber og dæmper dem, men dog maa klage og sukke over, at Du ikke altid kan sætte i Værk, hvad Du dog saa gjerne vil: saa skal Du vide, at Meget, som her kun var en rygende Tande, hist bliver lysflammende, naar dette forkrænkelige Legeme er aflagt med sine onde Dunster. Men i de Ugudelige bliver den onde Egenskab, som her har været den stærkeste, ogsaa hisset stærkere. Antichristiske Sjæle spørge ikke om Christi Port, men synke kun dybere i deres falske Meninger. De vikle sig ind i disse og vikle dem atter op, thi de have intet Andet at holde sig til. De Ugudelige blive figurerede efter deres fremherskende onde Egenskab, f. Ex. et Hundegemyt, et Slangegemyt og saa fremdeles.

De Ugudelige have intet Lys, hverken denne Verdens Lys eller Guds Lys. Deres opstigende Ild er deres Lys. Gud er

*) 6 theos. Fragen, 7, 41—43.

kun i dem efter sin Vrede med forfærdelige Lyn. Alle deres Synder staae for dem og frembringe i Essenserne et Nag, en evig Fortvivlelse og en fjendtlig Villie mod Gud. For en saadan Sjæl er der intet Raad. Den kan ikke komme til Guds Lys, kan ikke komme ind i Himlen. Og om St. Peder end havde efterladt mange tusinde Nøgler paa Jorden, saa kan dog ikke en eneste oplukke Himlen for den. Thi Sjælen er skilt fra Christi Baand, og der er en heel Fødsel mellem den og Gud, som det hedder i Evangeliet om den rige Mand: Der er befæstet et stort Svælg, og de, som derfra ville op, kunne ikke (Luc. 16, 26). En saadan Sjæl efter Døden er som En, der ligger og drømmer, hvorledes han er i stor Qval og Angst, og allevegne søger Hjelp og ingen Hjelp kan finde. Tilsidst fortvivler den og overgiver sig ganske til Djævelen. Den er hjemfalden til de tre første Naturskikkelser og er som i et mørkt Angstkammer. Den er som i en vedvarende Bæven for den yderste Dom, som en fangen Misdæder, der altid lytter i Angst, om det er Skarpretteren, som kommer for at føre den til Retterstedet*). De Sjæle derimod, som ere døde i Herren, ere i en salig Hvile, i en altid opstigende Glæde og Vederqvægelse og i et lifligt Haab om det Tilkommende. Deres Gjerninger følge dem i en Figur og i en Skygge; og skjøndt de ogsaa have syndige Gjerninger, saa ere disse dem tilgivne og udslettede ved Christi Forsoning, og de erfare det, at der er større Glæde i Himlen over een Synder, der omvender sig, end over 99 Retfærdige, som ikke have Omvendelse behov. En saadan gudelig, i Herren hensovet Sjæl er som En, der ligger i en sød Søvn, omgiven af himmelske Billeder og hviler blidelig. Den er i Som-

*) 40 Fragen, 22.

fruens Skjød, og fra Jomfruen udskinner den hellige Treenigheds Glands til den. Dens Lilie grønnes og blomstrer Opstandelsen imøde.

§ 91.

Det bliver altsaa derved: efter Døden, naar denne udvortes Verden er forbi for os, naar vort sæculum og vor Constellation, den os beskikkede Tid, vort Timeglas er udrundet, staae vi i et af de tvende evige Principer. Ikke skulle vi mene, at der behøves en lang Fart, naar vi skilles herfra. I Gud er Nær og Fjern kun een Ting *). Paa det Sted, hvor Legemet døer, er Himmel og Helvede, Gud og Djævelen, men enhver i sit Rige. Naar Legemet er dødt, er den troende Sjæl allerede i Himlen, den fordømte i Helvede. Der behøves ingen Udfart og ingen Indfart. Allerede her paa Jorden vandre de Troende i Himlen, men deres Øine ere holdte af dette Kjød, og de see ikke det Himmelske, men ligesom med tilbundne Øine holde de i Troen fast ved, hvad de ikke see. De Ugudelige vandre allerede her i Helvede, skjøndt de ikke see det; thi deres Øine ere holdte og tilbundne ved denne Verdens Adspredelser og de mange Ting, hvori de forlyste sig.

Dog gives der Sjæle, som kun ere komne til en halv Gjenfødelse, hvis Tro er blandet med Tvivl, eller hvis Tro er som et Tønder, der ikke har kunnet antændes paa Grund af al den Væde og Fugtighed, som kommer fra Synden og Verden, de verdslige Forretninger og Adspredelser, at det aldrig ret har villet fænge. Nogle af disse komme paa det Yderste til Bod og Anger, og i deres Angst hænge de i en

*) 3 Princ., 19, 67. 72.

Traad og søge at gribe Himmerige. Disse staae ikke i Helvede og heller ikke i Himlen. De staae i Porten, hvor Ild og Lys stilles, og hvor de ofte kunne holdes en lang Tid af deres Turba. For saadanne Sjæle, der holde ved Christum som i en svag Traad, kan Himlen dog omsider blive oplukket. Men hvad dette er, saaledes at staae i Porten i en Turba, det vil jeg lade dem erfare, der letsindigt opsætte deres Omvendelse. Hvad saadanne Sjæle maae udstaae, hvorledes de holdes og plages og anfægtes, hvorledes de her maae vaande sig, det lader sig slet ikke beskrive. Verden troer det ikke. Den er alt for klog og forstaaer Intet. Give Gud, at Ingen erfarede det; jeg vilde gjerne tie stille derom *).

Vi have her i korte Træk forsøgt at gjengive Bøhmes Lære om Mellemtilstanden. Vi ville nu underkaste den en Prøvelse og spørge, hvorvidt vi kunne tilegne os hans Lære.

Den magiske Tilstand efter Døden. De hiinsidige Egne.

§ 92.

Betragte vi først den i videre Forstand physiske Side af Sagen, hvad Bøhme lærer om den Form af Existens, i hvilken Sjælene ere efter Døden, da maa man vistnok samstemme, naar han beskriver Tilstanden efter Døden som en Inderlighedens Tilstand, og hiint Rige som et Inderlighedens Rige, hvori der ikke er denne udvortes Legemlighed, ja hvor der ikke er nogen egentlig Legemlighed, da denne først fremkommer i Opstandelsen, i den sidste Fuldendelse. Men forsaavidt som der dog kan siges, at en fuldkommen Ulegemlighed er utænkelig, da Aand og Natur, det Indre og det Ydre,

*) 40 Fragen, 24, 5–8.

ikke ganske kunne være skilte, saa lærer Bøhme paa flere Steder, at der er en indre, en finere, for vore Sandser usynlig Legemlighed, som vi ikke hisset faae, men som vi herfra tage med os. Han lærer nemlig med Paracelsus, at der bagved dette vort materielle Legeme, hvilket han kalder det elementiske, fordi det er taget af de fire Elementer, er et finere, for vore Sandser usynligt Legeme, hvilket han kalder det sideriske*), ja at der endog bagved dette sideriske Legeme, som vi kun i nogen Tid beholde efter Døden, er et Lyslegeme, hvilket de Fromme og Salige videre uddanne som deres himmelske Beklædning. Vi vove ikke nærmere at fordybe os i disse Bestemmelser, da vi derved føres ind i dunkle Subtiliteter. Kun fastholde vi, at der deri maa samstemmes med Bøhme, at Sjælen hist maa existere i en vis Mellemlegemlighed, en „Figur" af Legemlighed, som han oftere kalder det, eller som nyere Forskere have kaldt det, et Gebærde-Legeme, et Tegn-Legeme, der kan give sig tilkjende ved at lyse og ved at tone, og er bestemt til at afløses af et virkeligt Legeme, naar Opstandelsens Time kommer**).

Og ligeledes maae vi væsenligt samstemme med Opfatningen af den Bevidsthedsform, i hvilken de Bortgangne befinde sig. De ere i en Magia, d. v. s. de ere sig bevidste i relativ Ulegemlighed, sandse og erkjende, uafhængigt af et materielt Sandseapparat — en Forestilling, der vistnok er den fuldkomne Modsætning til den materialistiske Forestilling, at der ikke kan gives nogen anden Form af menneskelig Bevidsthed end den, der er betinget ved disse legemlige Organer, denne Hjernebevidsthed og den dermed sammenhængende, ud-

*) Sendb., 22, 8—10.
**) J. H. Fichte: Anthropologie.

stykkede, splittede og hullede Erkjendelse, med hvilken vi her maae lade os nøie. Bøhme viser os hen til Drømmen som et Forbillede for denne magiske Bevidsthed. Han lærer, at de salige Sjæle hvile i en sød Søvn, omgivne af salige Billeder, og at de Ugudelige ere i angstfulde Drømme, i hvilke de søge Hjelp, uden at finde den. Vi erindres her om Hamlets Ord i den berømte Monolog:

At døe — at sove,
at sove — muligt drømme — ja, der er det;
thi hvilke Drømme Dødens Søvn kan bringe,
naar vi har snoet os ud af Støvets Lænker,
det standser os.

Baade Bøhme og Shakespeare have i dybsindig Anelse viist hen til Drømmen, denne naturlige Modsætning til vor Dagbevidsthed, som et Forbillede for den Bevidsthedsform, der er bestemt for os efter Døden. I Drømme ere vi relativt uafhængige af de materielle Sandser. Drøm i videre Betydning maae vi kalde Alt, hvori der for os opstaae anskuelige Billeder med Virkelighedens Præg, uden at det materielle Sandseapparat tages til Hjelp, og hvor der istedenfor den sandselige Jagttagelse træder et andet Organ, nemlig Phantasien *). Hvor mange tomme, betydningsløse og forvirrede Drømme der nu end gives, vil dog Ingen kunne negte Muligheden af sande Drømme, der dannes af en objectiv, plastisk virkende Phantasie.

Denne Anskuelse finder ogsaa en Støtte i den hellige Skrift, forsaavidt som Skriften viser os hen til Natten og til Søvnen. Til Natten viser den os hen, naar den taler om det Hiinsidige, som til en stille Midnatstime — om maane-

*) Fichte, ans. Skr., 382.

klar? om stjerneklar? om kun belyst af en dunkeltbrændende Midnatssol? siger den os ikke. Herren taler kun om en Nat, da Ingen kan arbeide, det vil sige, virke udadtil, virke i udadgaaende Retning, thi Nattens Grundcharakteer er Inderlighedens. De Døde kaldes ogsaa i Skriften de Hensovede (1 Thess. 4, 13), hvad ikke er det Samme som de Indsovede. Da nu denne Søvnens Tilstand er en Søvn med Bevidsthed, kunne vi ikke andet end føres til Drømmen som den Bevidsthedsform, i hvilken det religiøse og ethiske Evighedsindhold indfatter sig. Dog er Drømmen kun et ufuldkomment Billede af det Tilkommende. Det Tilkommende er ikke den eensidige Drøm, saaledes som vi kjende den, og som er modsat den vaagne Tilstand. Tvertimod er i den tilkommende Drøm den klareste Vaagen. Vi kunne her erindre Evangeliet om Lazarus og den rige Mand. Enhver af de der fremtrædende Personer, den rige Mand, Lazarus, Abraham, maae vi forestille os i relativ Ulegemlighed; og dog maae vi forestille os dem i den intensiveste Bevidsthed, idet tillige Alt fremtræder i legemlig Apparens, i Livagtighed, hvilket netop er det Magiske. Hos den rige Mand viser Begjæring og Imagination sig som Kilden til hans Pine. Istedenfor at tale om de Hensovedes Tilstand som en Drømmetilstand, vil det være correctere at tale om deres Tilstand som en magisk Tilstand. De ere i en Magia; om vi end maae indrømme, at dette Begreb kun ufuldkomment og kun tilnærmelsesviis af os kan tænkes.

§ 93.

Som et Forbillede for den magiske Tilstand efter Døden have nyere Forskere peget hen til den Drøm, der finder Sted i den magnetiske Søvn, til de saakaldte clairvoyante og ekstatiske Tilstande, hvor Sjælen ligesom er bortrykket fra Legemet.

Skjøndt der i selve disse Tilstande er en ikke ringe Forskjellighed, gjælder det dog om den høieste Clairvoyance, at Sjælen her lever et indre Liv, at Alt i disse Klartskuende forkynder den inderligste, intensiveste Bevidsthed. Tidens og Rummets Skranker ere her paa en ganske ualmindelig og overordentlig Maade ophævede. Langtfra at de skulde have tabt Erindringen, bliver en fjernere Fortid ganske lys for dem, og en ikke nærliggende Fremtid oprulles for dem. Ogsaa Modsætningen mellem Nær og Fjern i Rummet er paa overordentlig Maade ophævet. Det er som var deres hele Væsen sammentrængt i et eneste Brændpunct, i hvilket Fortid, Nutid og Fremtid, Nær og Fjern forene sig. I denne Tilstand forholde de sig til Yderverdenen i strengeste Forstand som Døde. Skjøndt de i Begyndelsen, forinden de komme i denne Tilstand, ere ømfindtlige for den fineste Lyd, ja for fjerne Toner, som intet andet Øre fornemmer, kunne de nu ikke vækkes af Vognenes Rumlen eller Kanonernes Torden; ja ingen menneskelig Tale kan trænge ind til dem uden den Enes, til hvem de staae i Rapport (deres Magnetiseurs) *). Vi nødes til hos dem at forudsætte en indre Sands, et Sensorium, der maa forudsættes hos os Alle, men i en bunden Tilstand, bestemt til først at frigjøres og at træde i Kraft efter Døden, hvorfor de ogsaa ere betegnede som Anticipationer af Tilstanden efter Døden. Saaledes f. Ex. af Fr. Baader og Schelling. Om selve Tilstanden efter Døden hedder det i Schellings Clara, at de Salige ere i „en sovende Vaagen og en vaagende Søven". De Hensovede ere i selve Søvnen trængte igjennem til en vaagen Tilstand, mod hvilken

*) Schellings Werke, I, 9, 67. Passavant: Ueber Lebensmagnetismus. Haddock: Somnolismus und Psycheismus.

denne vor jordiske Dagbevidsthed kun er som en Søvn og en uklar Drøm. Og medens vort jordiske Liv er i en bestandig Vexling af Dag og Nat, af Dagens Udvortesheb og Nattens Inderlighed, ere de Salige hisset optagne i en „natlig Dag" og en „dagende Nat". Er det derfor, spørger Clara, at den maaneklare Nat saa vidunderligt sødt berører vort Indre med sit Skjær og vækker Anelser om Aandeverdenens Nærhed? *).

Naar de magnetiske Tilstande ere betegnede som Anticipationer af den hiinsidige Tilstand, er det ikke overflødigt at bemærke, at disse Tilstande, i og for sig betragtede, ingenlunde bør overvurderes. Just fordi her et Organ bliver virksomt, der kun har sin Bestemmelse for den hiinsidige Verden, ere disse Tilstande ikke blot extraordinaire, men abnorme. Ogsaa maa fremhæves, at i de os bekjendte magnetiske Tilstande det egentlige Evighedsindhold fattes. De Clairvoyante skue kun ind i den nærværende Verden. Naar noget af det Ethiske og Religiøse kommer ind i de magnetiske Tilstande, er det saare ofte uklart, forvirret og usikkert. Ligheden er derfor kun en formel, gjælder kun om Bevidsthedsformen. Det er en Lignelse, der ogsaa har sit Haltende.

§ 94.

Vi ere vistnok meget langt fra at kunne begribe de magiske Tilstande, og tør ikke haabe ved nogetsomhelst Tankeforsøg her paa Jorden at kunne vinde en adæqvat Erkjendelse af det Hiinsidige. Ikke destomindre maae vi efter det, som Eftertanken og Skriften lærer os, for det Hiinsidige fastholde, at de materielle Tids- og Rumsforhold ere ophævede, om dette end kan tænkes i forskjellige Grader og

---

*) Werke, I, 9, 64.

Trin. For dem, der have omskiftet Tiden med Evigheden, maa dette Successive, dette uafladelige Efterhinanden, denne uafbrudte Udstykning og Splittelse, dette Hullede, dette Langsomme og Slæbende, disse uophørlige Standsninger og Hemmelser, der ere et Særkjende for vor Udvikling i denne Timelighed, være afløst af Kredsløbet, det Simultane, hvor Alt er paa eengang, heelt og fuldstændigt. De Hiinsidige leve i deriveret Evighed, denne være nu salig eller usalig. Men skjøndt Evighedsformen er den fremherskende, er der dog endnu Tid. Thi Mellemtilstanden er en Ventetid, i hvilken alle Sjæle forvente den sidste og yderste Dom med Legemets Opstandelse, en Tilstand, hvor det Magiske skal blive den fuldkomneste Virkelighed.

§ 95.

Og det Samme gjælder om Forholdet til Rummet. Allerede naar der tales om Forholdet mellem denne og den hiinsidige Verden, Forholdet mellem Jorden og Himlen, maae de materielle Rumsbestemmelser ophæves, og vi nødes til at antage et i objectiv Betydning magisk Forhold. De høiere, himmelske Regioner maae forudsættes paa overmateriel Maade at omkredse og gjennemtrænge de lavere. Og der maa samstemmes med Bøhme, naar han lærer, at Afstanden mellem Himlen og Jorden ikke kan bestemmes efter Mile eller nogetsomhelst jordisk Længdemaal, og at vi ikke skulle mene, at der behøves en lang Fart, naar vi fare herfra, fordi Alt er os nær. Ophævelsen af de materielle Rumsforhold viser sig ogsaa hos dem, hvilke det efter Skriften blev forundt allerede her fra Jorden at skue ind i Himlen. De vare i en Magia, vare, skjøndt endnu i Legemet, dog bortrykkede fra Legemet. De behøvede ikke for at skue ind i Himlen at forandre Sted

eller at overvinde hindrende Mellemvægge eller Distancer. Saaledes Stephanus, der i Dødstimen saae Himlen aaben og Menneskens Søn hos Guds høire Haand. Han behøvede ikke at see gjennem lange Strækninger i Rummet, men hvad han saae, saae han umiddelbart nærværende. Saaledes Paulus, der blev henrykt til den tredie Himmel; han vidste ikke, om det var i Legemet eller udenfor Legemet, men han behøvede ikke i materiel Betydning at forandre Sted. Disciplene stode og stirrede mod Himlen, da Christus var optagen og Skyen havde borttaget ham fra deres Øine. Men det væsentlige Forhæng, som hindrede dem fra at see ham, var deres eget Kjød, dette materielle Legeme. Havde dette Forhæng kunnet falde, eller var dets indskrænkende, betyngende og formørkende Magt, om end kun momentant, bleven suspenderet som hos Stephanus og Paulus, vilde de have kunnet skue ind i Himlen. Et Sted i det Gamle Testamente, der særligt viser, at det Himmelske ikke er skilt fra os ved materielle Afstande, er 2 Kong. 6, 15, hvor der fortælles, at Propheten Elisa sendte sin Tjener ud af Staden, og at denne, idet han saae Staden omringet af en Hær med Heste og Vogne, frygtede og sagde: Ak! hvorledes skulle vi gjøre det? Da sagde Propheten: Frygt ikke, thi de ere flere, som ere hos os, end de, som ere hos dem. Og Elisa bad og sagde: Herre! oplad dog hans Øine, at han maa see; da var Bjerget fuldt af gloende Heste og Vogne trindt om Elisa. Dette Sted viser, at himmelske Kræfter og Magter kunne være os ganske nær, men at vore Øine ere holdte.

§ 96.

Men naar det gjælder om Forholdet mellem Jorden og Himlen, saa gjælder det ikke mindre om Himlen selv, at de

materielle Rumsforhold her ikke have Gyldighed. Vi indskrænke os her til at tale om Himlen, fordi den er det Fuldkomne, det Normale, og langt tilgængeligere for vor Tanke end Helvede. Paa Himlen har det sin fulde Anvendelse, hvad Bøhme siger: I Gud er Nær og Fjern kun een Ting. Som vi i Himlen maae tænke en absolut tidsfri Existens, idet, som Mester Eckart siger om Evigheden, Alt staaer i et nærværende Nu, saaledes maae vi ogsaa sige, at Alt i Himlen staaer i et nærværende Her. I Himlen faaer det sin fulde Sandhed: quod petis hic est, hvad Du søger er her. Skilsmissen mellem Nær og Fjern, under hvilken vi saa ofte sukke, er ophævet; Alt hvad der hører til Livsfuldendelsen og Fylden, maa tænkes at være tilsammen. Adskillelser, Uigjennemtrængelighed, uoverrvindelige Distancer kan her ikke tænkes; thi skjøndt Existenserne ere udenfor hinanden og ved Siden af hinanden, ere de ikke destomindre i hinanden. Et Analogon hertil er den sunde Organisme, hvor Lemmerne vel ere udenfor hinanden, dog ikke abstract adskilte, men tillige i hinanden, hvad tydelig kan sees deraf, at naar et Lem lider, lider det Hele.

Men hvor sandt nu dette end er, saalænge som vi tale i Almindelighed om Himlen som det Fuldkomne, dog tvinger Skriften os til i selve Himlen at erkjende en Modsætning mellem Nær og Fjern, Her og Hisset; thi Skriften lærer jo flere Himle, dermed ogsaa høiere og lavere Egne i Himlen selv. Og her maae vi paaanke det som en væsentlig Mangel hos Bøhme, at han kun opfatter Himlen i Almindelighed, uden at ændse de Modsætninger, de Forskjelle, som Himlen indeslutter, og uden at ændse de Vink og Antydninger, som Skriften her giver os. Vi ville snart see, at til denne Mangel i det Physiske svarer en Mangel i det Ethiske af

indgribende Betydning. Her ville vi kun fremhæve, at Paulus taler om den tredie Himmel, til hvilken han blev henrykt; at der om Christus, vor Ypperstepræst, siges, at han er gaaet gjennem Himlene ind i selve Himlen (Hebr. 9, 24), hvorved kun kan forstaaes den høieste, den uskabte Himmel; og at vi i Herrens Bøn bede ikke blot til vor Fader i Himlen, men til vor Fader i Himlene. Vi skulle nu vistnok ikke forsøge at danne en Topographie, ligesom at tegne et Landkort af de hiinsidige Egne, hvad Nogle have forsøgt, og hvad ikke er vanskeligt at vise som umuligt, ja ikke vanskeligt at latterliggjøre, hvad Andre have forsøgt. Men ligesom det maa dadles, om disse Ting at ville vide Mere, end der kan vides, saaledes maa det ikke mindre dadles, at ville vide Mindre om disse Ting, end der paa Aabenbaringens Grund kan og skal vides. Vi skulle derfor ikke forsmaae de Vink, som Aabenbaringen giver os, selv om vor Erkjendelse deraf kun bliver et Stykkeværk, og selv om disse Vink skulde nøde os til at modificere forudfattede Anskuelser. Saaledes skulle vi ikke forsmaae de Vink, som Skriften giver os om, hvad man har kaldt „Universets Configuration" *), om Verdensbygningen og Skabelseskredsenes Beliggenhed og Forhold, der hos Bøhme, uagtet det store og ægte Grundlag, er blevet saa ufuldstændig. Skriften viser os hen til Tabernaklet i Israel, hvilket Moses indrettede efter det Forbillede, som Herren viste ham paa Bjerget, og i hvilket vi med ældre Lærere skulle see et Symbol af Alskabningen i dens Forhold til Gud. I Tabernaklet var det Allerhelligste med Guds Naades fuldkomne Nærværelse, dernæst det Hellige, og endelig Forgaarden. Til Forgaarden svarer da denne Jord med den omgivende, synlige Stjerne-

*) Rocholl: Die Realpräsenz. 43.

himmel. Til det Hellige svare de skabte, for os usynlige Himle, der ere Boliger for den salige Aandeverden, salige Engle og Mennesker, der i Overeensstemmelse med deres Natur og i Forhold til deres meddeelte Fuldkommenhed tilbedende skue ind i det Allerhelligste, hvor Guds Throne er, Centralsædet for hans i sig concentrerede Herlighed, selve Herlighedens inderste Midte. Og efter Skriftens Antydninger ere der endogsaa skabte Aander, hvilke det er forundt at være i den uskabte Himmel.

Vi tilføie, at Skriften foruden Himlene, ikke blot taler om Helvede, men ogsaa om Hades, hvilket den sætter under Jorden (καταχθόνιοι), hvorved vi dog atter maa udelukke materielle Rumsbestemmelser, og væsenlig tænke paa et ikke-materielt, kosmisk „Nedenfor". Særligt maae vi fremhæve, at efter Skriften er der ogsaa i Hades et Paradis, der i en vis Betydning kan regnes med til Himlen. Det er dette, der ogsaa kaldes „Abrahams Skjød", dette, som Herren forjættede den bodfærdige Røver, og hvortil han selv nedsteg efter sit Ord: Idag skal Du være med mig i Paradiis! Om dette lavere Paradiis lære ældre Lærere, at de Christne, som blive salige, først maae indgaae i dette, for saaledes ganske at gaae den samme Vei, som Herren selv er gangen.

Saaledes ere der da baade lavere og høiere Egne, og en Forskjel imellem Nær og Fjern, et Her og et Hisset vil ogsaa i hine Egne have sin Gyldighed. For Beboerne af de lavere Himle maa der saaledes være sat en Grændse og et Hisset i Forhold til den høiere og den høieste Himmel. Vi kunne kun tænke os, at denne Grændse beroer paa deres egen aandelige Beskaffenhed. Efter Omfanget af deres aandelige Fuldkommenhed bestemmer sig deres Herredømme over Nær og Fjern. Efter Indskrænkningen i deres aandelige Fuldkommen-

hed, efter Det, som her endnu fattes dem, bestemmer sig, hvad der endnu for dem er Hisset og Fjernt. Kun saaledes formaae vi at opfatte Herrens Ord om Faderens Huus med de mange Boliger.

Men om alt Dette, om de skabte Himle, om de mange Boliger, om Mellemregionerne giver Bøhme os Intet eller saa godt som Intet. Han kjender kun to hiinsidige Egne: Himmel og Helvede, hvilket ganske svarer til hans Lære, at der efter Døden kun gives to Tilstande: Salighed eller Fordømmelse. Det sidste hænger atter sammen med hans Paastand, at Sjælen efter Døden ikke mere kan ændre sin Villie. Dette Spørgsmaal maa nærmere undersøges, forbi det fører os tilbage til en høivigtig Artikel i vor christelige Tro, der hos Bøhme ikke er kommen til sin Ret.

Gjælder det om alle Sjæle efter Døden, at de ikke kunne ændre deres Villie? Den tilkommende Verdens Mangfoldighed.

§ 97.

At Sjælen ikke kan ændre sin Villie efter Døden, grunder Bøhme derpaa, at den efter Døden ikke har Noget, hvori den kan ændre sin Villie. (Tilk. 1, 267). Enhver er indviklet i det aandelige Indhold, de Phantasier, han herfra medbringer, og kan kun vikle det ud og vikle det ind. Bøhme synes altsaa at ville sige, at der hisset ikke kunne fremstille sig nye Opgaver for Sjælen, at den efter Legemets Aflæggelse ikke kan faae et nyt Stof for sin Virken, og at det derfor maa have sit Forblivende med dens Tilstand.

Men herimod synes der dog at kunne fremføres vægtige Betænkeligheder. Hvor sandt det end er, at Sjælen herfra

tager sit Villiesindhold med sig, og at dette er bestemmende for dens nærmeste Skjæbne, hvoraf veed han da, at Sjælens Omverden og Omgivelser ikke kunne stille Sjælen nye Opgaver, naar dog Tid ikke i enhver Betydning er udelukket, og dermed Noget af det tredie Princip ogsaa hisset vil være virkende? Hvoraf veed han, at der ikke hisset ville fremstille sig nye Manifestationer af den guddommelige Villie, i Forhold til hvilke Sjælen skal bestemme sig? Og hvoraf veed han, at der ikke af Sjælens eget Dyb kan opstige nye Opgaver? Det aandelige Indhold, vi bære i os, er langt rigere end det, der gaaer op i vor Bevidsthed i denne Verden, og med Rette er der skjelnet mellem Sjælens Dagside og dens Natside. Hvorfor er det da uantageligt, at der i dette natlige Dyb er Det, som hisset vil opgaae i Bevidsthedens Klarhed, med nye, ikke anede Opgaver, der vistnok maae tænkes i Forbindelse med den Bevidsthedstilstand, i hvilken Sjælen befinder sig?

Imidlertid behøve vi ikke at opholde os ved vore egne Gisninger og Raisonnements. Vi kunne afgjøre Spørgsmaalet ved en for Christne uimodsigelig Autoritet, nemlig den Artikel om Christi Nedfart til de Dødes Rige. Er Evangeliet prædiket for de Døde, der her ikke have kunnet høre det som en virksom Kaldelse, og ere der dem, som have modtaget det glædelige Budskab hisset, saa ere der jo Sjæle, der have ændret deres Villie, ere omvendte og blevne troende efter Døden. Og da de i de Dødes Rige fra Christus udgaaende Virkninger ikke kunne tænkes at være blot momentane og kun indskrænkede til en enkelt Kreds af dem, der ikke have kunnet kjende Evangeliet paa Jorden, saa staaer fremdeles Muligheden aaben for mange Sjæle til at ændre deres Villie efter Døden. Skjøndt Bøhme bekjender Nedfarten efter det apostoliske Sym-

bolum, har han aldeles ingen Forstaaelse af denne Artikel, en Mangel, han har tilfælles med Datidens Dogmatik.

Den gammelorthodoxe Opfattelse i den lutherske Kirke tillægger Christi Nedfart kun en dømmende, men ingen frelsende Betydning. Han er nedstegen til at seire over Djævelen, omstyrte Djævelens Magt og Rige (Hase, libri symb. F. C., 788). Denne Lære forkaster Bøhme, uden derfor selv at opstille en bedre. Han kalder det en Vildfarelse at mene, at Christi Sjæl langtfra Legemet er nedfaren til Helvede, og at han der i guddommelig Kraft har holdt en Storm mod Djævlene, bundet dem med Lænker og saaledes forstyrret Helvede. Tvertimod lærer han, at i det Øieblik, da Christus aflagde denne Verdens Rige, trængte hans Sjæl ind i Døden og Guds Vrede, og Vreden blev nu forsonet i Kjærlighed. Saa bleve da Djævlene og alle ugudelige Sjæle i Vreden fangne i sig selv, og Døden brudt og Livet grønnedes ud igjennem Døden *). Her er i Virkeligheden ingen Nedfart, men Christi Seir over Djævelen og Helvede foregaaer allerede paa Korset. Den dybe eschatologiske Betydning af Nedfarten er ganske forborgen for ham, og hans Lære om Mellemtilstanden maatte nødvendigt blive utilfredsstillende, fordi han manglede dette vigtige Fundament. Fra denne Uklarhed stamme ogsaa mange besynderlige og fundamentløse Yttringer om Hedningers, Tyrkers og Jøders Salighed. Han yttrer paa flere Steder, at Hedninger, Jøder og Tyrker kunne blive salige, selv om de ikke have kjendt den i Kjødet komne Christum, naar de kun have staaet i det andet Princip, i Lysprincipet, og have søgt Gud med Alvor. Gud betragter dem da som Børn, der ikke vide, hvad de tale.

*) 3 Princ., 25, 76. 80.

Det kommer ikke an paa Viden, men paa Villien. Vi ville ikke undervurdere den dybe menneskelige Følelse, der udtaler sig i disse Yttringer. Men i eschatologisk Henseende ere de aldeles utilstrækkelige. Er det tilstrækkeligt til Salighed at staae i Lysprincipet (i den ikke-incarnerede Logos), da spørges: hvorfor er Menneskeblivelsen nødvendig, en Nødvendighed, som Bøhme, i Medfør af sin hele Grundanskuelse, hævder med al Kraft. Vanskeligheden hæves kun ved den af ham ikke forstaaede Artikel, der paa eengang hævder, at Ingen kommer til Faderen uden ved Sønnen, den i Kjødet komne Christus, og tillige antager sig Jøder, Tyrker og Hedninger, antager sig alle Mennesker, der her paa Jorden have levet i en uforskyldt Uvidenhed om Frelsens Vei.

§ 98.

Bøhmes Eensidighed i denne Artikel har fundet sit Correctiv indenfor Theosophien selv, i Oetinger. Oetinger opfatter Nedfarten ikke blot i dens dømmende, men ogsaa i dens frelsende Betydning, lærer, at Christus har beseiret Djævelen og Døden og fuldendt Alt; at han i Usynlighedens Rige har kundgjort sig som Djævelens Overvinder, og for de Fangne forkyndt Evangelium og Livet*). Han henviser ogsaa oftere til de tre første Aarhundreder, hvor Lærerne have havt den rigtige Opfatning. Under denne Forudsætning anstiller han sine, paa Skriften grundede Meditationer om Mellemtilstanden, i hvilke han tillige er paavirket af Swedenborg, den nordiske Aandeseer, der snart tiltrækker og snart frastøder ham, og af hvem han kun vil beholde det Gode, der kan bestaae med Skriften. Han kommer herved

*) Die Theologie aus der Idee des Lebens. 254.

til at opstille en Lære, der danner et Modstykke til Bøhmes, Læren om en uendelig **Mangfoldighed** og **Forskjellighed** af Tilstande efter Døden, om end Modsætningen mellem Troende og Vantro, Salige og Usalige vedbliver at være Grundmodsætningen.

Han stemmer deri med Bøhme, at Sjælene herfra medtage den plastiske, Billeder og Skikkelser dannende Phantasie, og at de Vantroe og Ugudelige lide af forfærdelige Straffephantasier, der avles af dem selv. Sjælene ere vistnok udenfor Legemet. Men alle Legemets Organer, Øren, Øine, Tunge, have efterladt deres Dannelse i Sjælene, og følgelig ere de omgivne af Ting, som høre til Øinene, Ørene, Tungen. Farver, Ord, Klange, Ild og andre legemlige Former ere trindtomkring dem. De see Bjerge og Høie for sig, de see Skove og Marker omkring sig, eftersom de Billeder have været, som de have fattet i Verden. Kort sagt: de tage Formen af deres forrige Tilstande med sig, alt eftersom de have hengivet sig dertil med deres hele Lyst eller, som Bøhme vilde sige, med deres Imagination og Begjæring. Men i Modsætning til den orthodoxe Monotonie lærer Oetinger, at der efter Døden gives utallige Forskjelle mellem Sjælene, mellem Tilstande, Opholdssteder og Skikkelser, Pinligheder og Forfærdelser, utallige Forskjelle i Phantasie og Indbildning, i Forstand og Begreber, og at der gives mangehaande **Skoler** efter Døden. Denne Forestilling om Skoler efter Døden forkaster Bøhme ganske. Oetinger derimod har holdt en Prædiken om de Ugudeliges sørgelige Skole og de Troendes glade Skole efter Døden *).

*) Jvfr. **Auberlen**: Die Theosophie Oetingers. 576.

Skolen sigter ikke blot til bedre Undervíisning, men fremfor Alt til Villiens Renselse og Bedring.

Om Muligheden af en Omvendelse efter Døden lærer han: Der gives Døde, som aldrig have hørt Evangeliet, dernæst ogsaa saadanne, som have hørt det, men derved ere forblevne ligegyldige og ikke ere komne til en Afgjørelse; men der gives ogsaa andre, som paa enhver Maade have modsat sig Evangeliets Kald og foragtet det med Modsigelse. For de to første Classer er der Mulighed til en Frelse og Tilgivelse i hiin Verden; men de sidste maae lide deres Straf, saaledes at de maae betale den sidste Hvid. Men ogsaa de første, de ligegyldige Mennesker maae bære den Dom, om hvilken Jesus taler Joh. 3, 19, en Tidlang efter deres Død *).

Om de Ugudelige lærer han, at deres Sjæl er et Fødselshjul, der er kommet i Brand, eller med et andet Udtryk: Sjælen selv er Ormen, der ikke døer. At Sjælen kaldes en Orm, vil sige, at den er Intet uden en ubeskrivelig urolig Virkning i sig selv (Bøhmes tredie Naturskikkelse eller Angsten), der brænder som en Ild og dog aldrig bliver til Aske. Men denne Sjælens urolige Virkning i sig selv modificerer sig paa utallige Maader efter Menneskenes Synder og Laster i dette Liv.

Om de Salige, der tage med sig, hvad Gud her har nedlagt hos dem, det evige Livs Naadegave (παραθήκη, 2 Tim. 1, 12), lærer han, at de skride frem fra Classe til Classe, fra Trin til Trin, fra Abrahams Skjød eller det lavere Paradiis til de høiere, himmelske Egne. Vi skulle vistnok efter Døden være hjemme hos Herren, men der gives her mange Grader. Jesus fører os med sin Hyrdestav fra Sta-

*) Auberlen, 572.

tion til Station. Oetinger stemmer med Swedenborg deri, at man efter Døden ikke strax kommer i Jesu Arme, men at man optages i Jesu store Haand. Han dadler Præsterne, fordi de i deres Prædikener afskjære al Udvikling og Fremskriden i Mellemtilstanden, hvorved denne bliver ørkesløs, og han finder det betænkeligt, at Præsterne dysse det menige Folk i den Vildfarelse, at de lige efter Døden indgaae til den fuldkomne Salighed og strax skulle omfavne Jesum, da de dog burde betænke, at Herren selv, der har efterladt os et Forbillede, fra det Laveste er opstegen til det Høieste. Præsterne ville ikke ret indsee Tilstanden efter Døden, og de fleste tie stille derom, fordi man udsætter sig for Had, naar man om Tilstanden efter Døden fører andre end de sædvanlige Lærdomme. Men det Sædvanlige er at lære, at man strax efter Døden, uden trinvise Gjennemgange, kommer enten i Himlen eller i Helvede. Man see dog efter, hvorledes de, der ere de næste efter Apostlene, Irenæus, Tertullian, Cyprian, Chrysostomus, lære heelt anderledes, idet de alle lære trinvise Overgange.

Endnu maa bemærkes, at skjøndt Oetinger lærer en almindelig Opstandelse i en forklaret Legemlighed ved Dagenes Ende, antager han dog, at der ere Sjæle, som allerede før den almindelige Opstandelse komme til Legemets Opstandelse og derved til Fuldendelsen, fordi de ere modne dertil, og som kunne lignes med Frugter, hvilke Gartneren kan tage af før Høsten, før den almindelige Modnelses Tid. Denne første Opstandelse skrider frem gjennem alle Aarhundreder, og allerede nu for Tiden ere der mange Sjæle, som befinde sig i Fuldendelsen. (Om dette kan bestaae mod Joh. Aab. 20, 5, henstille vi her kun til nærmere Overveielse).

§ 99.

Som et særligt Argument for sin Lære om den store Forskjellighed mellem Sjælene og de sjælelige Tilstande efter Døden, viser Oetinger hen til de mange Aandeaabenbarelser fra den hiinsidige Verden, der paa hans Tid antoges at finde Sted, og i hvilke han seer et Tegn og et Vidnesbyrd mod Præsternes forsømmelige Taushed om Mellemtilstanden, hvorfor han i sine egne Prædikener oftere omtaler saadanne Aabenbarelser. Han fører os her ind paa et Omraade, hvorpaa vi ogsaa indføres af Swedenborg, og efter Oetingers Tid ikke mindre ved Jung-Stillings bekjendte: Theorie der Geisterkunde, saavelsom ved det i sin Tid saa stor Opsigt vækkende Skrift: Die Seherin von Prevorst, og ved den saakaldte Spiritisme i vore Dage. Vi for vor Deel betjene os ikke af dette Argument. Dog ville vi — da ogsaa J. Bøhme antager Aabenbarelser og Phænomener af Aander, der gaae omkring i Husene eller vise sig paa Kirkegaarde, uden dog deraf at udlede, hvad Oetinger vil udlede deraf — som i et Anhang betragte den hypothetiske Betydning, der kan tillægges dette Argument til Fordeel for Oetingers Anskuelse.

Naar der tales om Aandeaabenbarelser fra den anden Verden, høres sædvanligt det critikløse Skrig, at Sligt jo er aldeles umuligt. Heraf bør man dog ikke lade sig imponere. Naar man ikke vil bekjende sig til den rene Materialisme og negte Begreberne: Aand og Aandeverden, vil man ikke kunne negte Muligheden af, at Aand kan aabenbare sig for Aand, og det indsees aldeles ikke, hvilke Naturlove der skulde kunne være tilhinder for et reent aandeligt Commercium. Kant, hvem Ingen vil betegne som lettroende eller som et ucritisk Hoved, yttrer sig, indenfor Grændsen af sin Philo-

sophie, herom paa en Maade, der fortjener al Opmærksomhed. Han bekjender, at han ligesaalidt veed, hvorledes et Menneskes Aand gaaer ud af denne Verden, det vil sige, hvilken dens Tilstand er efter Døden, som han veed, hvorledes den kommer ind i denne Verden, det vil sige, hvorledes det egentlig forholder sig med Avlingen og Forplantningen; ja at han ikke engang veed, hvorledes et Menneskes Aand er nærværende i denne Verden, d. v. s., hvorledes en immateriel Natur kan være virksom i et Legeme og ved dette. Derefter gaaer han over til at sige: „Denne Uvidenhed gjør, at jeg ikke understaaer mig ganske at frakjende de mangehaande Aandeaabenbarelser al Sandhed, dog med det sædvanlige, om end noget besynderlige Forbehold at drage enhver enkelt af disse i Tvivl, men ikke destomindre at skjænke dem alle tilsammentagne nogen Tiltro" *). Dette beskedne, men ingenlunde ucritiske Standpunct turde det formeentlig ogsaa sømme sig for Andre at indtage.

Den hypothetiske Betydning, der tilkommer Oetingers Argument, er da denne: Dersom det Factiske er rigtigt og de omhandlede Aabenbaringer, eller dog nogle af disse, ere tilstrækkelig constaterede, da er dette et yderligere Bidrag til at vise, at der i den anden Verden ere mangeslags Aander, at der gives forskjellige Trin og Grader i Forhold til Lyset og til Mørket; et Bidrag til at stadfæste Begrebet om det Ikke-Færdige, det Ikke-Afsluttede i Mellemtilstanden. Det Slags Aander eller Sjæle, der aabenbare sig paa Jorden efter Døden, høre, naar der sees hen til det fremherskende Indtryk, man modtager af, hvad der berettes i de ovennævnte Værker, hverken til Himlen eller Helvede, hverken til det fuldkomne

*) Träume eines Geistersehers. Werke, 7, 77. Rosenkranz's Udg. (Aandeseeren er Swedenborg).

Lys eller det fuldkomne Mørke, men til Dæmringen; det fremherskende Indtryk, vi modtage af de fleste af disse Skildringer er, at disse Sjæle ere hjemløse, at de hverken have kunnet finde deres Hjem i Himlen eller i Helvede, og overhovedet i den hiinsidige Verden ikke kunne finde sig tilrette, hvor deres Tilstand, billedlig talt, kan lignes med deres, der vandre omkring i en mørk Dal, hvor ingen Udgang er at finde, eller som Vildfarnes i en Skov, hvor de ikke kunne finde den rette Vei, søge, men føle Umuligheden af at finde*). At de atter føle sig hendragne til Jorden, hvorfra de ere komne, dertil maa Forklaringen søges i en dem besværende Ureenhed, en moralsk Tyngde, der drager dem tilbage til Jorden og de jordiske Anliggender som det, hvori de finde sig hjemme, og som er deres egentlige Element**). Et staaende Træk hos mange af dem er, at de føle Trang til for jordiske Væsener at skrifte denne eller hiin Synd eller Misgjerning, som i Særdeleshed tynger dem, som der f. Ex. berettes om en af disse Sjæle, der paa Jorden var meget stor og berømt, nemlig Peter Czar, at han skal have aabenbaret sig for Dr. Dippel, og i Selvanklage beklaget sine morderiske Misgjerningers Perennitet.

Intet er urimeligere end at mene, at man ved at komme i et nærmere Forhold til disse Sjæle skulde kunne komme til at gjøre dybere Indblik i den hiinsidige Verdens Mysterier, maaskee endogsaa til at erkjende evige Sandheder, som man ikke allerede af Aabenbaringen kan vide. Disse Aander ere uskikkede til at opfatte Mysterier, vise sig som oftest aldeles desorienterede, fulde af Uvidenhed, af Daarskab og Vild-

---

*) Jvfr. Schelling, I, 9. 81.

**) Die Seherin von Prevorst, 242 ff.

farelse endogsaa i Henseende til de Midler, der kunne tjene til deres egen Bedring, tale ofte Ting, der maae forekomme os latterlige *). Dersom der kan stoles paa, hvad vore Dages Spiritisme beretter om Aandeaabenbarelser, kan man ikke faae anden Forestilling, end at disse Aander i Regelen ere, hvad vi pleie at kalde aandløse, befinde sig i en Aandsfattigdom i den sletteste Betydning af Ordet. Vil man drage Slutninger, maa man komme til den Antagelse, at der i den anden Verden maae gives peripheriske Egne, hvor der opholder sig en Skare af Aander, hvis Phantasie, forsaavidt som den ikke er opfyldt af Synder, kun er opfyldt af Lapperier, af endelige, timelige, underordnede jordiske Interesser, som de ikke kunne slippe. I Grunden kan dette ikke fremkalde Forundring, undtagen hos dem, der have sat sig fast i den Forestilling, som endnu ofte kan findes i Sørgedigte ved Gravene, at Aanden af Enhver, der afgaaer ved Døden, opløftes i Ætherklarhed til salige Egne. Det er urimeligt at søge Aand efter Døden, hvor der ikke har været Aand før Døden. Men stor Forundring maa det fremkalde, naar der ere dem, som mene, at disse Aandephænomener, hvormed Spiritismen gjør os bekjendte, skulle være en trøstelig Erstatning for den christelige Udødelighedstro, der hos Mange er tabt. At faae Udsigt til at komme i et saadant Selskab, er tilvisse kun en daarlig Trøst.

Vi have været noget udførligere i at gjengive Oetingers Anskuelse, da den indeholder et saa vigtigt Correctiv til Bøhme og betegner et nyt Udviklingsmoment i den protestantiske Eschatologie, der dog først er kommet til en grundigere Udfoldelse i dette Aarhundredes Dogmatik. Selv bygge vi

*) Die Seherin von Prevorst, 251.

Intet paa de omhandlede Phænomener, men lade dem ganske staae hen. Vi bygge kun, og raade Andre til det Samme, paa Herrens tilforladelige Ord, hvorved man ikke gaaer feil: De have Moses og Propheterne, lad dem høre dem!

Fuldendelsen.

§ 100.

Vi vende atter tilbage til Bøhme for at fremstille hans Lære om alle Tings Fuldendelse. Om Kirkens Historie og Skjæbner i de sidste Tider giver han kun Lidet, og overgaaes her langt af Oetinger, der er dannet ved Bengels apokalyptiske Betragtninger og har et kraftigere Syn paa Guds Veie igjennem Tiderne. Bøhme har kun Øie for Afslutningen. Hans Lære lader sig i Korthed sammenfatte i følgende Grundtræk. Gud har fra Evighed af bevæget sig to Gange; den første Gang til Verdens Skabelse, hvilket tilkommer Faderen, den anden Gang til Menneskeblivelsen, hvilket tilkommer Sønnen; men den tredie Gang, ved Verdens Ende, vil han bevæge sig i den Helligaands Natur, da den Helligaand skal bevise sig ikke blot som Menighedens Aand, men som Skaberaanden med alle syv Aander eller Fakler, og da skal det tredie Princip eller denne Verden ophøre og gaae tilbage i Ætheren, og de Døde skulle staae op. Efterat Verden har havt en Blomstringstid i det tusindaarige Rige, et „Fred paa Jorden", hvor alle Religionsstridigheder skulle være ophørte, hvor Christus skal herske over Menigheden som Hyrden over sin Hjord, og de Vises Steen skal være funden, ved hvilken vi kunne erkjende alle Ting og blive istand til af Metallerne at udføre deres Aand og Hjerte, skal Verden forgaae ved Ild. Denne Ild er ikke en sædvanlig Ild; det er Ilden fra

centrum naturæ, der indenfra sætter Verden i Brand og bryder frem paa alle Puncter. Der indtræder hermed den yderste Dom, den yderste Crisis, Sondring og Udskillelse. Blandingen af Godt og Ondt, af Kjærlighed og Vrede, som er denne Verdens Grundpræg, skal nu ophøre. Dæmringen skal ophøre, Alt skal skilles i Lys og Mørke. Af denne Crisis, i hvilken Alt, hvad der ikke bestaaer Ildprøven, maa synke i Mørket, opstiger den nye Verden i usigelig Herlighed. Himmel og Jord ere forenede, og de Troende opstaae til fuldkommen Salighed. Alt er gjennemtrængt og opfyldt af Guds Lys.

Idet Christus aabenbares i sin Majestæt som Dommer, gribes Djævelen og de Ugudelige af en navnløs Fortvivlelse og maae som evig fordømte med alle deres Gjerninger og Væsen synke ned i det dybeste Mørke. Men de Troende opstaae i en forklaret Legemlighed, efter Forbilledet af den opstandne Christus. De ere nu ikke længere som i Mellemtilstanden i en blot Magia, men i en aandslegemlig Virkelighed. Deres Legemer ere palpable og dog aandelige og uforkrænkelige, tidsfrie og rumfrie, ligesom Christi Legeme, hvormed han gik igjennem lukte Døre. De Opstandne ere androgyne, de jordiske Kjønsforhold og Slægtskabsforhold bestaae kun i Erindringen. I Virkeligheden har Enhver, Mand eller Qvinde, i sig den fuldkomne Forening af det Mandlige og det Qvindelige. Nu først ere de fuldstændige Mennesker, der hverken tage til Ægte eller udgiftes, men ere Engle lige. De leve under Christus, der har overgivet Faderen Riget og ikke mere er vor Forløser, men vedbliver at være vort Hoved og vor Broder. Hele denne salige Verden staaer nu i den fuldkomne og uforanderlige Temperatur, i en uforstyrrelig Harmonie af Aand og Natur. Og alle Aander, Engle og Mennesker ere her Guds villige Redskaber

og Instrumenter, i en fuldkommen Samklang med Gud og med hverandre.

§ 101.

Mod Bøhmes Lære om Verdensafslutningen er det en ofte fremsat Indvending, at hans Lære om den evige Fordømmelse synes at være i Strid med hans Forudsætninger. Forløsningen sigter jo til, at den ved Synden forstyrrede Skabning skal føres tilbage i Temperaturen. Man synes da at maatte vente, at dette ogsaa vil vise sig i Systemets Slutning, at det Onde maa tilintetgjøres som Ondt, maa bringes tilbage til at blive en blot Mulighed, som tjenende Grund for Guds Rige, ligesom det mørke Naturprincip i Gud selv kun er den tjenende Grund for Lysets Aabenbarelse. Men efter Bøhme, som her stemmer med Kirkelæren, blive Djævelen og de Fordømte udenfor Temperaturen, kunne ikke føres tilbage.

Hvorledes det end monne forholde sig med den videnskabelige Consequens, saa er det dog med velberaad Hu, at Bøhme fastholder sin Lære om Helvedes Evighed. Hvergang det Spørgsmaal fremstiller sig for ham, om Helvede dog ikke eengang maa faae Ende og Saligheden blive almindelig i den hele Skabning, svarer han, at herpaa er ikke at tænke, det strider ganske mod Helvedes Fundament. Skulde Djævelen igjen blive en Engel, da maatte han jo atter øse af Guds Eenhed og Kjærlighed, da maatte hans Ildliv, hans Hovmodsliv blive forvandlet til Ydmyghed. Dette vil og kan Djævelen og Djævlene ikke; thi der er ingen Lyst i dem og ingen Begjæring til Bod og Ydmyghed. Hele deres Liv er intet Andet end et Nei imod Guds Ja, er intet Andet end Gift og Stank, og naar de høre om Kjærlighed og Ydmyghed, flygte de, thi Kjærligheden er en Død for deres falske

Liv (177 theos. Fragen). Hvad her siges om Djævlene, gjælder ogsaa om de ugudelige, fordømte Mennesker.

Bøhme støtter sig saaledes væsentlig til en Grund, der gaaer tilbage i den frie Villies Mysterium. Han fastholder den Forestilling, at Skabningens frie Villie kan komme til et saadant Trin af Forhærdelse og Formørkelse, at en Ændring af Villien ikke mere er mulig, fordi Valgfriheden er tabt, fordi det Gudsbilledlige i disse Skabninger ganske er blegnet og blevet en livløs, kraftløs og uvirksom „Figur". De kunne ikke ville andet end det Onde, deres frie Villie er bleven en uforanderlig Nødvendighed; og denne i sig selv formørkede Villie, i hvilken Valgfriheden uigjenkaldelig er tabt, er for Bøhme Helvedes Fundament, ligesom Himlens Fundament er den gode Villie, i hvilken Kjærligheden er en salig Nødvendighed. Baade til Himlen og Helvede, i Ordets strengere Forstand, hører en fixeret, en befæstet, ikke mere foranderlig Villie. Det er ikke Gud, der vilkaarligt bestemmer de evige Helvedesstraffe. De Ugudelige have selv oplukket Helvede, have i sig selv antændt Helvedes Ild, have selv valgt at være i Helvede, og maae nu fastholde dette deres Valg som uigjenkaldeligt. De ville ikke være i Himlen, ville ikke have Samfund med Gud og være salige. — Den samme Tanke findes i det Væsentlige hos Leibnitz i hans Udtalelser om Muligheden af et evigt Helvede. Leibnitz polemiserer mod den Forestilling, der er den sædvanlige, at de Ugudelige ved en vilkaarlig Bestemmelse af Gud ere satte i Helvede mod deres egen Villie, og at de lide en Straf, der af dem, som bekæmpe Forestillingen om evige Helvedesstraffe, betragtes som alt for grusom, en Straf, de Ugudelige helst vilde undflye, dersom det var muligt, ligesom en Misdæder, der mod sin Villie, til Straf for sine Forbrydelser, er indsat i et

haardt, livsvarigt, her: et evigt Fængsel. Men herimod maa gjøres gjældende, at det er de Ugudelige, der selv bygge sig det Fængsel, hvorfra der ingen Udgang er, fordi de selv aldrig ville gaae ud deraf. Naar en Sjæl, siger Leibnitz, døer i en Stemning, der er Fjendskab mod Gud, falder den af sig selv, med en Slags Spontaneitet eller Frivillighed, i Fordærvelsens Svælg, ligesom en Vægt, der har revet sig løs og ikke mere opholdes af nogen ydre Aarsag. Den vil intet mere have at skaffe med Gud og begjærer selv at være fordømt. Han tilføier, at efter mange fromme Mænds Anskuelse er de Fordømtes Had til Gud saa stort, at de aldeles ikke ville paakalde hans Naade, og netop derved dømme sig selv til evig Ulyksalighed og forblive i denne *).

Ifølge Bøhmes Opfattelse af Skabningens Villie bestaaer den evige Fordømmelse deri, at de Fordømte vistnok indsee, at det efter den sidstindtraadte Katastrophe (den yderste Dom eller Crisis) er aldeles haabløst at stride mod Gud, men ikke destomindre uafbrudt maae stride mod Gud, om dette end ikke er en virkelig Strid, men kun en Hunger derefter, en Hunger efter at give sig selv en Virkelighed, de aldrig kunne opnaae. De kunne ikke tilintetgjøres, thi en Aand kan ikke døe. En Aand maa uophørligt bevæge sig og virke, men da de fordømte Aander ikke kunne optage Motiverne til en ny Villiesbevægelse, Ydmyghed og Kjærlighed, da de ikke kunne angre, maae de vedblive i det Uendelige at fortsætte og gjentage deres falske Villiesbevægelse.

Et Spørgsmaal, som her kan opkastes, og som har sin Betydning, selv naar man antager, at Helvede faaer Ende, er dette: hvor er Helvede, naar den nye Naturens Orden er oprettet, naar Alt er blevet Himmel, naar Herlighedsriget er

*) Pichler: Die Theologie des Leibnitz, II, 423. Systema theologicum.

indtraadt? Der synes ikke at være Plads derfor; man synes her forgjæves at søge en Localitet. Bøhme indlader sig ikke nærmere derpaa. Men vi ville her erindre om Schelling, der har forelagt sig dette Spørgsmaal og besvaret det paa en Maade, der formentlig kan passe ind i Bøhmes Anskuelse. Schelling yttrer, at Helvede er i det allerdybeste Dyb under Naturen, saaledes at Helvede er Naturens Underlag, ligesom Naturen er Underlag for Himlen, for de salige Aanders Verden. Efter Schelling existerer det Onde da ikke mere i (reelt) Forhold til Gud og Universet. Det existerer endnu kun i sig selv. Det har nu hvad det vilde, den fuldkomne Isolation, altsaa Skilsmisse fra den almene, den guddommelige Verden. Det er overladt til sin egen Egoismes Qvaler, til Selvsygens Hunger *).

§ 102.

Naar Bøhme, for at støtte sin Lære om den evige Fordømmelse, peger hen til den skabte Villies Mysterium, dens Selvformørkelse, i hvilken Valgfriheden er tabt, da ligger det nær, i Modsætning dertil at pege hen til den guddommelige Kjærligheds Mysterium, Guds faderlige Magt, og at spørge, om det, som er umuligt for Skabningen, dog ikke skulde være muligt for Gud; om ikke Gud skulde kunne ændre Skabningens Villie, vistnok ikke ved en physisk Forvandling, men ad Frihedens Vei, ad Opdragelsens Vei, der ikke udelukker, men indeslutter de alvorligste og haardeste Straffe og Tugtelser. Det ligger nær at spørge, om ikke ved disse Tugtelser og den guddommelige Naades Indvirkninger det Gudsbilledlige i de fordømte Aander, der i dem ligesom ligger Liig og er en livløs Figur, atter kunde kaldes tillive og Valgfriheden gjen-

*) Stuttgarter Privatvorlesungen.

gives dem, saaledes at de kunde optage Kjærlighedens og Ydmyghedens Motiver. En menneskelig Opdrager kan vistnok tilsidst komme derhen, at han maa opgive Nogle af dem, der vare ham betroede, og erkjende, at alt hans Arbeide her har været frugtesløst og spildt. Men skulde Gud kunne tænkes som en Opdrager, der ikke kan faae Bugt med Skabningens Villie, og tildeels maa opgive sit Formaal, det almindelige, Alle omfattende Kjærlighedsrige? Det er denne Tanke, fra hvilken de gaae ud, der bekæmpe Læren om en evig Fordømmelse. Hvor utilstrækkeligt de end ere istand til at forklare og paavise, hvorledes det skal gaae til med Djævelens og de Ugudeliges Tilbagebringelse til Gud, er denne sidste Antagelse dog et Postulat, en saa at sige hemmelig Haabets Artikel, de udtale i Henhold til Guds evige Kiærligheds Magt.

§ 103.

Indenfor Theosophien nævne vi først Oetinger som den, der har opstillet en modsat Lære af Bøhmes. Han gaaer ud fra, at Guds Væsen er Kjærlighed, og at hans Vrede i Sammenligning med Kjærligheden kun varer et Øieblik. Alt maa vistnok fuldbyrdes, hvad Skriften lærer om Herrens anden Tilkommelse og den yderste Dom, om Skilsmissen mellem Troende og Vantro, Salige og Usalige. Han negter ikke Helvedes Virkelighed, men lærer den paa det Bestemteste med alle dens Rædsler. Men han hævder med al Kraft, at denne Virkelighed eengang maa faae Ende. Han forestiller sig, at den Katastrophe, vi pleie at betragte som den sidste (naar Christus kommer at dømme Levende og Døde), tillige er Begyndelsen til en Række af Æoner, i hvilke ogsaa de Fordømtes Æoner strømme, men som for os ligge i et uendeligt Fjerne, og som afsluttes dermed, at Christus over-

giver Faderen Riget *). Da først vil det Ord ganske blive opfyldt: Den sidste Fjende, som tilintetgjøres, er Døden (1 Cor. 15, 26). Saalænge som der bestaaer et Helvede, er dette Ord ikke indfriet. Thi Helvede er jo netop Dødens Rige, og Døden er jo ikke blot den legemlige Død. Oetinger fremhæver, at det Ord evig (αἰώνιος) i Skriften ogsaa betyder det, som har en ubestemt Længde, f. Ex. en Hemmelighed, der var fortiet fra evige Tider, og at i Udtrykket evig Fordømmelse det Ord „evig" ikke maa tages i samme Betydning, som naar der tales om evigt Liv. Evigt Liv maa være uden Ende, fordi det er grundet i Gud selv, der ikke ender; men evig Fordømmelse kan kun betyde det, hvis Ende er ubestemmelig; thi Synd og Død have ikke deres Grund i Gud og i Samfundet med Gud, men have kun en timelig Begyndelse i Skabningens Villie, og maae derfor ogsaa engang faae Ende. Et Hovedsted i Skriften, hvorpaa Oetinger beraaber sig, er Ps. 145, 10: Alle dine Gjerninger skulle takke Dig. Dette Ord er ikke indfriet, forinden ogsaa de Fordømte takke i Helvede, takke Gud for deres Straffe, erkjende og bekjende al deres Uret og alle deres Løgne, og at Gud alene har Ret. Det er ikke indfriet, førend det lyder fra hele Skabningen: Liv ogÆre og Priis og Magt være Ham, som sidder paa Thronen, og Lammet, fra Evighed til Evighed! (Aab. 5, 13). Oetinger er sig vel bevidst, at han her er i Strid med den augsburgske Confession, men mener

*) Schelling, anf. Skr., 48: „Endlich Alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dies dann, wenn die Hölle nicht mehr ist; und in diese Perioden der Ewigkeit fällt also die Wiederbringung auch des Bösen noch, woran wir glauben müssen. Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht."

ganske at have Skriften paa sin Side. Han mener, at Kirkelæren i dette Punct beroer paa en Misforstaaelse af Ordet: Evighed.

Paa lignende Maade opponerer Fr. Baader mod Bøhmes Lære om dette Spørgsmaal. Ingen har stærkere end Baader udtalt sig for Helvedes Virkelighed, og Ingen har med mere levende Farver skildret de infernalske Tilstande. Han bekæmper paa det Kraftigste dem, der i Bløbagtighed bæve tilbage for Helvedes Virkelighed og forvandle Begrebet om Helvede til Begrebet af en Skjærsild. Men Forestillingen om et Helvede uden Ende finder han aldeles uholdbar, ja mener, at den maa føre til Pantheisme og Atheisme. I sin Opfatning af Helvede betoner han i Særdeleshed, at i Hades, i Mellemtilstanden, kan Meget endnu gjøres Godt igjen, og her gaaer Naade endnu for Ret. Men i Helvede gaaer Ret for Naade. Her gjælder det, at Ingen slipper ud, førend han har betalt den sidste Hvid — et Sted, der ogsaa anføres af Oetinger —, førend den strenge Retfærdigheds Domme have fuldbyrdet sig *). Her blive alle de Ondes Gjerninger forbrændte i Ilden, og de Ugudelige maae gjennemgaae Svovlpølen og den qvælende Røg, der stiger op igjennem Aeoner. Men den guddommelige Retfærdighed er ikke uden Maal og uden Grændse. Helvedesstraffene ere ikke infinitæ, men indefinitæ. Deres Længde er ubestemmelig. Men eengang maae Døden og Helvede ganske være beseirede. Ellers bliver jo den sidste Fjende ikke overvunden og Skriften ikke opfyldt. Hvorledes selve Tilbagebringelsen skal finde Sted, siger han os vistnok ikke. Hamberger forestiller sig Overgangen saaledes, at Lucifers Skarer efterhaanden ville affalde fra ham

*) Zweites Sendschreiben an Molitor.

og række efter Naaden, og at Lucifer tilsidst vil finde sig ganske alene og da som den Sidste begjære Naade. Han vil da faae en for os ubestemmelig Plads i det salige Rige. (Gott und seine Offenbarungen, 479).

Vi for vor Deel kunne ikke andet end finde, at enhver af de fremsatte Anskuelser viser os ubeseirede Vanskeligheder, i Særdeleshed naar alle Skriftens herhenhørende Udsagn skulle gjennemgranskes. Vi skulle imidlertid ikke nærmere gaae ind derpaa, da vi paa et andet Sted udførligt have udtalt vor Anskuelse *). Men for vor gamle Theosophs, for Bøhmes Vedkommende, staaer det fast, at hver Gang han hører om en almindelig Tilbagebringelse og om Helvedes Ende, ryster han paa Hovedet og siger: Herpaa er ikke at tænke, det strider ganske mod Helvedes Fundament. Djævelen vil og kan ikke blive ydmyg. Han indlader sig aldrig i Evighed paa Bod og Omvendelse. Han og Alle, der hænge ved ham, ville ikke blive salige. Naar Talen er om de Ugudeliges Qvaler, gjentager han Herrens Ord til Jerusalem: I vilde ikke! Herren siger ikke: Du har ikke kunnet, men: Du har ikke villet; og fordi de forblive i deres Synders Ondskab, kunne de heller ikke. Men for at formane sig selv og Andre, og for at opleve Glæden over Christi Evangelium i denne Prøvelsernes Verden, hvor det gjælder om at gribe den tilbudne Naade, gjentager han paa mange Steder: Der blomstrer en Lilie paa Bjerge og i Dale indtil Jorderigs Ender. Hvo som søger, skal finde! **) Amen.

*) I Forf.s Dogmatik.
**) Signatura rerum, 16, Cap. 45—48.

Efterskrift.

Efterat jeg nu har afsluttet denne Skizze, der vistnok mere har en indledende end en afsluttende Charakteer, og hvor flere Partier kunne opfordre til omfattende Monographier, kunde der synes at være Anledning til at anstille en Række af Undersøgelser om Theosophiens Forhold til Theologie og Philosophie og til et Forsvar for Theosophien mod dens Angribere, det være sig theologiske eller philosophiske, og med disse at indlede en Forhandling. Herpaa agter jeg dog ikke at indlade mig. Jeg skal indskrænke mig til nogle faa Ord i yderste Korthed. For Theologiens Vedkommende skal jeg kun i Almindelighed bemærke, at efter min Overbeviisning, i hvilken jeg ved disse Studier meget er bleven bestyrket, gjør den kirkelige Theologie ikke vel i — hvad den da heller ikke gjør i alle sine Repræsentanter — at stille sig fjendtlig mod Theosophien og ganske at ville udestænge den. Den gjør ikke vel deri, fordi den derved berøver sig selv et vigtigt Ferment, en Kilde til den Fornyelse og Foryngelse, hvortil den saa høilig trænger, da den let staaer Fare for at blive stillestaaende i en ufrugtbar og tør Scholastik og en gold og indholdsløs Critik. Hvad angaaer Beskyldningen for det „ikke Skriftmæssige" i Theosophien, d. v. s. det mod den gængse Exegese Stridende, saa er der jo Ingen, som paastaaer den theosophiske Exegeses Ufeilbarhed. Men Eet maa blive indlysende for enhver Theolog, der har et mere end reent overfladisk Kjendskab til Theosophien, at denne har fremdraget og henledet Opmærksomheden paa en Kreds af Skriftbegreber, paa hvilke Theologien ikke har været opmærksom, eller hvilke den dog

kun har skjenket en meget ringe Opmærksomhed; som den da heller ikke er i Besiddelse af de Categorier, der ere fornødne til Forstaaelsen. Som et stort Exempel iblandt flere kan saaledes nævnes Begrebet om Guds Herlighed og Guds Himmel. Ingen vil kunne negte, at disse Begreber ere Grundbegreber i den hellige Skrift, medens de i Theologien neppe ere Bibegreber, ja i mange theologiske Systemer ere henstillede som paa et mørkt Sted, hvor der idelig gaaes udenom dem. Og neppe vil dog Nogen negte, at det maa være Theologiens Opgave at drage Skriftens Grundbegreber frem for Lyset, og at give nogen Oplysning derom. Hvad dernæst angaaer Klagen over det Uvidenskabelige i Theosophien, saa er der jo Ingen, som negter den relative Sandhed i denne Klage, om end denne Sandhed er saa vandklar, at den ikke behøver disse brede og tautologiske Gjentagelser, der ingenlunde bevise, at den, der behager sig deri, er en ægte videnskabelig Theolog. Ingen negter, at Theologien ikke kan undvære den formidlede Erkjendelse eller Reflexionserkjendelsen, Begrebernes grundige Sondring og Forbindelse, eller hvad man i videre Forstand kan kalde det Scholastiske i Theologien. Men det er en stor Illusion at mene, at den i dette Scholastiske alene har Sandheden, naar den mangler Mystikens Følelse eller den umiddelbare Anskuelse af den nye og høiere Erfaringsverden med de himmelske Realiter, som Aabenbaringen afslører for os. Kirkens Historie viser ogsaa, at der neppe lader sig paavise noget betydeligt dogmatisk Værk, der har kunnet udstrække sine Virkninger udenfor Skolens allersnevreste Omraade, uden at der her ogsaa har været et befrugtende Element enten af Mystik eller af Theosophie eller af begge tillige. Det fortjener saaledes at bemærkes, at det betydeligste, meest banebrydende, dogmatiske Værk i dette Aarhundrede, den

Schleiermacherske Dogmatik, vistnok har holdt sig reent, ja altfor reent for Theosophie, men derimod udmærker sig ved en paa Erfaring grundet Mystik, der allerede viser sig hos Schleiermacher i hans „Reden über die Religion". At Schleiermachers Dogmatik har kunnet udøve saa vidtudbredte og saa levende Virkninger indtil denne Dag, skyldes ikke blot den beundringsværdige Dialektik, ikke det fine Forstandsraisonnement, hvori der er saare meget, der nu maa betragtes som forældet; det skyldes væsentlig det levende, anskuelige Christusbillede, den levende Erfaringsbevidsthed af Guds Naade i Christo, det mystiske Kjærlighedsforhold til Frelseren, som her er saa mægtigt fremtrædende. Meget imod Forfatterens Villie, men med Nødvendighed, maatte Schleiermachers Dogmatik føre yngre Theologer, der virkelig havde gransket den, til speculativ Theologie og Theosophie, hvad da ogsaa viste sig i efterfølgende dogmatiske Værker. Og ikke som et Fremskridt, men som et Tilbageskridt maa det betragtes, naar der nu ere dem, som have indtaget et Standpunct, hvor de ikke gjøre andet end at repristinere den gamle, orthodoxe Theologie. Det maa vistnok erkjendes som gavnligt, at den kirkelige Tradition bevares og det kirkelige Vidnesbyrd opretholdes, i Modsætning til Nyrationalisme og hvad dermed er beslægtet. Men om et virkeligt Fremskridt i christelig Sandhedserkjendelse kan her ikke være Tale.

Hvad angaaer Philosopher og andre Raisonnerende, der i den moderne Videnskabs Navn ikke blot angribe Theosophie, men ogsaa Theologie, ja Christendommen selv, skal jeg kun indskrænke mig til at fremdrage en Sætning af Bøhmes Erkjendelseslære, der er meget orienterende under stedfindende Stridigheder om de guddommelige Ting. „Ingen Aand," siger han, „kan see dybere end ind i sin Moder, hvori den

har sin Oprindelse og sin Bestand; thi det er ikke muligt for nogen Aand i egen naturlig Magt at skue ind i et andet Principium, med mindre den gjenfødes deri" (3 Princ., 7). Denne Sætning har en stor Anvendelse paa Nutidens Litteratur, hvor naturalistiske, rationalistiske og atheistiske Aander idelig fremkomme med Angreb og Indvendinger imod det Christelige. Man bør aldeles ikke forundre sig derover, men vide, at disse Aander ikke kunne tale anderledes end de tale om de guddommelige Ting. De kunne ikke vidne Andet, end hvad de have hørt og seet hos deres Moder, den blinde Natur, eller den bevidstløse Fornuft. Alt, hvad der ligger ud over dette, maa for dem nødvendigt vise sig som phantastisk og sværmerisk. Vel kan man ved at høre deres i en stærk Overlegenhedstone fremsatte Indvendinger stundom fristes til Utaalmodighed. Bøhme selv lod sig stundom henrive til Utaalmodighed, naar han skulde forsvare Theosophien mod dens Modstandere, hvilke han kaldte Sophister, der stode for hans Lære ligesom Køer for en nymalet Stalddør og forkastede Alt, hvad de med deres Kalveforstand ikke kunde fatte. Imidlertid nytter saadan Polemik ikke og omvender Ingen. Thi Aanderne ville vedblive at see ind i deres Moder og efter Omstændighederne tale, raabe, skrige eller kagle ud af deres Moder, d. v. s. ud af det Princip, der for dem er det constitutive, det grundbestemmende, og af hvilket de ere aandelig fødte. Meget ofte gjør man derfor bedst i, aldeles ikke at indlade sig paa nogen Forhandling og kun at fremstille den erkjendte Sandhed for dem, der kunne rumme den, eller, for at tale med Bøhme, kun at skrive for de Søgende og for Guds Børn; og forøvrigt at lade Aanderne vedblive at raabe eller kagle i, hvad de kalde „Videnskabens", det vil sige deres Moders, Navn, hvilket de ville vedblive at gjøre, saalænge som dette Verdensløb vedvarer. Da den

anførte Sætning af Bøhme ikke er at forstaae fatalistisk, vil det komme til at beroe paa Aandens indre Førelser og de indre Afgjørelser, om Modstanderne ville kunne rumme det ene Ord, hvorpaa Alt kommer an: Det bør Eder at fødes paany! om dette kan gaae op for dem som i et Lyn og føre dem til Lyset, eller om de ville vedblive at afvise det som phantastisk, hvorved de da forblive i deres Mørke og i en hemmelig Angst. Bøhmes Mening er denne: at kun de, der ere gjenfødte af det Princip, om hvilket Herren talede til Nikodemus, der kom til ham om Natten, kunne forstaae hinanden, naar Talen er om de guddommelige Ting paa Jorden og i Himlen, og at man ellers, hvor høit man end taler eller raaber, dog gjensidigt vedbliver at være stum for hinanden; at kun de, der tale ud af dette Princip, kunne forhandle om Viisdommen i Gud, der er en Viisdom i Hemmelighed, og stammer fra Ham, i hvem alle Viisdommens og Erkjendelsens Skatte ere skjulte — ikke for at de skulle vedblive at være skjulte, men for at de mere og mere skulle blive aabenbare og blive tilegnede af os. Man vil gjøre vel i at lægge paa Hjerte, hvad Bøhme siger i al Sagtmodighed: „Forstaaer Du ikke disse Skrifter, da bær Dig ikke ad som Lucifer. Giv Dig ikke hen til Hoffærdighed og Bespottelse, men søg Guds ydmyge Hjerte. Derved vil Du vinde dette, at et lidet Sennepskorn af Paradisets Væxt bringes ind i dit Hjerte, og deraf vil fremvoxe et stort Træ. Saaledes er det gaaet nærværende Autor; thi han er en meget eenfoldig Person i Sammenligning med de Høilærde. Men Christus siger: Min Kraft er mægtig i de Svage.“ (2 Cor. 12, 9).

Parabéns!



